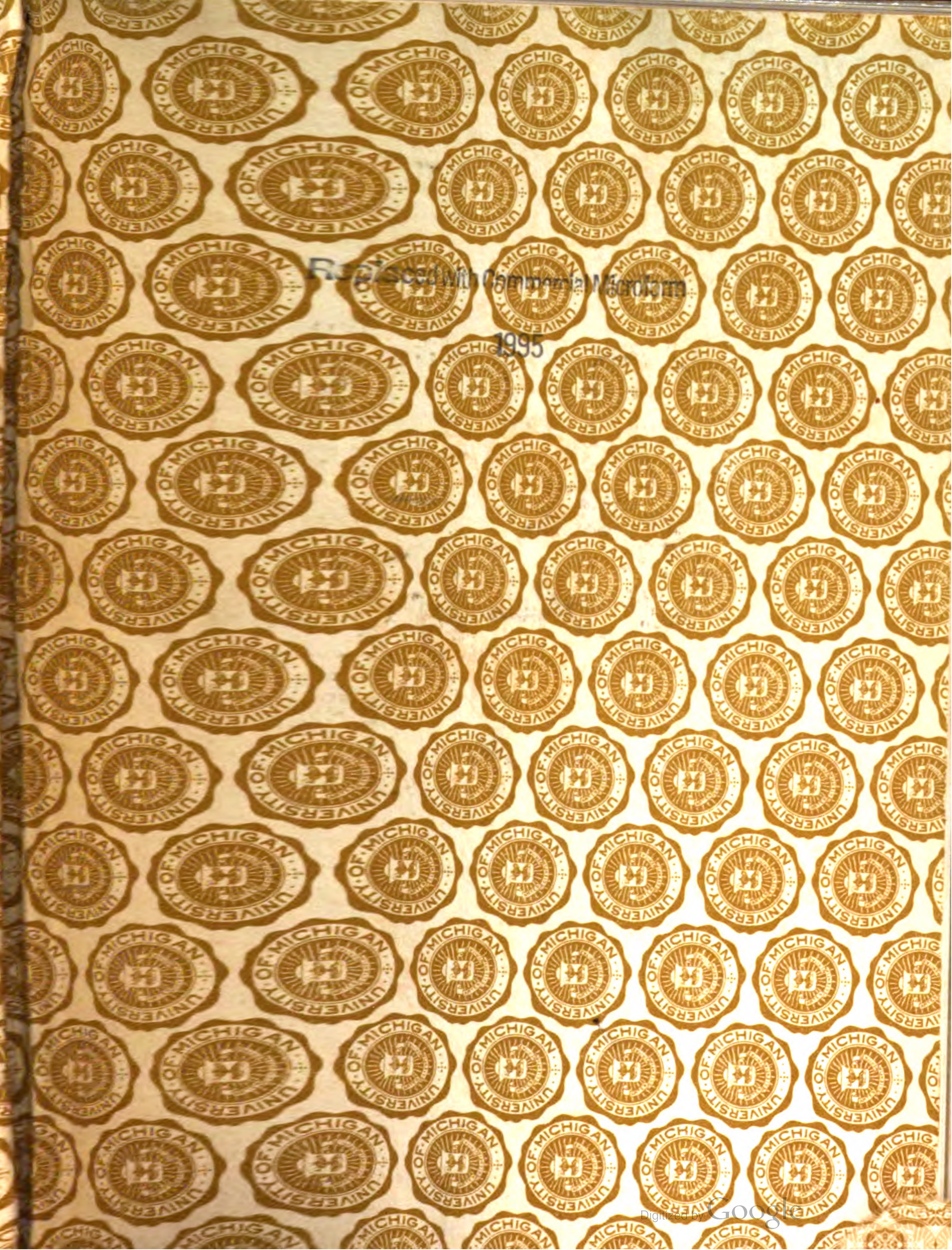




1837
ARTES
VERITAS
SCIENTIA
LIBRARY OF THE
UNIVERSITY OF MICHIGAN
TUEBOR
SI QUÆRIS PENINSULAM AMŒNAM
CIRCUMSPICE



PHILOLOGUS

ZEITSCHRIFT FÜR DAS KLASSISCHE ALTERTUM UND SEIN NACHLEBEN



HERAUSGEGEBEN
VON
ALBERT REHM
IN MÜNCHEN

Band LXXXII
(N. F. Bd. XXXVI.)

LEIPZIG MCMXXVII
DIETERICH'SCHE VERLAGSBUCHHANDLUNG
RABENSTEINPLATZ 2.

Druck von J. B. Hirschfeld (Arno Pries) in Leipzig.

Inhalt des zweiundachtzigsten (sechsunddreißigsten) Bandes[1].

[1] Die Titel der Miscellen sind durch eckige Klammern kenntlich gemacht.

Verzeichnis der Mitarbeiter und ihrer Beiträge.[1])

[1]) Die ausgeschriebenen Titel beziehen sich auf den laufenden LXXXII. (N. F. XXXVI.) Band. Ein Verzeichnis der Mitarbeiter und ihrer Beiträge findet sich für N. F. Band I—X in Band LVI (X), für Band XI—XX in Band LXVI (XX), für Band XXI—XXX in Band LXXVI (XXX).



PHILOLOGUS

ZEITSCHRIFT FÜR DAS KLASSISCHE ALTERTUM UND SEIN NACHLEBEN

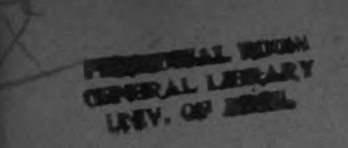


HERAUSGEGEBEN
VON
ALBERT REHM
IN MÜNCHEN

Band LXXXII, Heft 1.
(N. F. Bd. XXXVI, Heft 1.)

LEIPZIG MCMXXVI
DIETERICH'SCHE VERLAGSBUCHHANDLUNG
RABENSTEINPLATZ 2.





PHILOLOGUS

ZEITSCHRIFT FÜR DAS KLASSISCHE ALTERTUM UND SEIN NACHLEBEN



HERAUSGEGEBEN

VON

ALBERT REHM

IN MÜNCHEN

Band LXXXII, Heft 1.
(N. F. Bd. XXXVI, Heft 1.)

LEIPZIG MCMXXVI
DIETERICH'SCHE VERLAGSBUCHHANDLUNG
RABENSTEINPLATZ 2.

1. Heft.

Miscellen.

Ein Band umfaßt 4 Hefte.

Ausgegeben August 1926.

Die Herren Mitarbeiter werden gebeten, die Manuskripte an Professor Rehm, Montsalvatstraße 12, München 23, die Korrekturen an die Dieterich'sche Verlagsbuchhandlung, Leipzig, Rabensteinplatz 2, zu schicken und am Schlusse der Manuskripte ihre Adresse stets genau anzugeben.



I.

Die Ideenlehre des Eudoxos von Knidos und ihr Verhältnis zur platonischen Ideenlehre.

Über die Ideenlehre des Eudoxos von Knidos oder die Modifikation, die er an der platonischen Ideenlehre vorgenommen hat, scheint es so gut wie keine Überlieferung zu geben. Aristoteles erwähnt sie in den erhaltenen Schriften ein paar Mal[1]), nur um sie mit einer Handbewegung bei Seite zu schieben. Die einzigen beiden kurzen und ziemlich nichtssagenden Angaben über den Inhalt der Lehre selbst — es sind noch nicht einmal wörtliche Zitate — hat Alexander von Aphrodisias[2]) erhalten. Zeller[3]) weiß von ihr nur, daß dem Eudoxos „die Ideenlehre Platons zu ideell, die Teilnahme der Dinge an den Ideen zu nebelhaft gewesen zu sein scheine". Er habe daher anaxagoreische Homöomerien an ihre Stelle gesetzt. Das ist scheinbar alles, und auch davon ist noch das letzte eine — vielleicht unrichtige — Hypothese Zellers.

Aber dabei ist eines vergessen. Derselbe Alexander von Aphrodisias, der die beiden einzigen tatsächlichen Angaben über den Inhalt der Lehre macht, hat auch eine längere Polemik des Aristoteles gegen sie erhalten, die er nach seiner eigenen Angabe aus dessen verlorener Schrift *περὶ ἰδεῶν* geschöpft hat. Da nun Aristoteles in dieser Polemik fast überall die Methode verfolgt, aus einem Teil der Eudoxischen Lehre Folgerungen abzuleiten, die mit einem anderen Teile derselben in Widerspruch stehen, um sie so als in sich selbst widersprechend zu erweisen, so müssen sich aus eben diesen aristotelischen Folgerungen e contrario ohne weiteres Schlüsse auf die Lehre selbst ziehen lassen.

---

[1]) Metaph. A 9, p. 991 a, 15 ff. u. M 4, p. 1079 b, 19.
[2]) Comm. in Arist. Metaph. A 9, p. 72 = 97/98 ed. Hayduck.
[3]) Philos. der Griech. II, 1 p. 1039.



Dabei kann die Frage, wie Aristoteles selbst mit der Lehre des Eudoxos bekannt geworden sei, ob diese also schriftlich niedergelegt worden war, oder, wie Philippson annimmt[4]), nur gelegentlich in Disputationen innerhalb der Akademie vorgebracht oder endlich, was noch eine dritte Möglichkeit wäre, von Eudoxos nur in der eigenen Schule mündlich vorgetragen wurde, von wo aus sie dann weiter in die Öffentlichkeit gedrungen wäre, zunächst vollständig ausgeschaltet werden. Auch für die Lösung dieser Frage ist es Vorbedingung, daß zuerst versucht werde, unbeschwert von allen weiteren Theorien, die Polemik des Aristoteles voll und ganz auszunützen, um zu ergründen, was ihm als Gegenstand seiner Polemik vorlag. Dabei wird sich mit fortschreitender Untersuchung die Lösung dieser Nebenfragen allmählich ganz von selbst ergeben.

Dagegen muß eine andere Schwierigkeit zuerst beseitigt werden. Die Quelle, aus der geschöpft werden soll, wird selbst für getrübt gehalten, und zwar in dem Maße, daß Zeller[5]) den Zweifel aussprechen kann, ob bei Eudoxos überhaupt von Ideen die Rede gewesen sei, weil „von Alexander nicht sicher steht, ob er sich genau an die Schrift von den Ideen gehalten habe". Ich kann es mir daher nicht ersparen, Alexanders Verhältnis zu seinen aristotelischen Vorlagen und überhaupt seine ganze Methode im Zitieren wenigstens an einem Beispiel zu illustrieren, um so für die folgenden Untersuchungen einen sicheren Untergrund zu gewinnen, auf dem ich weiterbauen kann, ohne die Art meines Verfahrens im einzelnen immer wieder aus der Eigenart des Schriftstellers zu begründen. Im übrigen läßt sich diese Voruntersuchung um so leichter führen, als Alexander auch oft genug uns erhaltene Schriften des Aristoteles zitiert, so z. B. kurz vorher für Anaxagoras die *φυσικὴ ἀκρόασις*, wo es sich auch um eine Polemik handelt, weshalb die Stelle für uns ganz besonders instruktiv ist.

Es beziehen sich aufeinander die Stellen Arist. Phys. I, 4 p. 187 a/b ed. Bekker und Al. Aphr. in metaph. I, 9, 72 = p. 97,

---

[4]) Akademische Verhandlungen über die Lustlehre. Hermes 1925 p. 478.

[5]) a. O. p. 1040 Anm. 1.

15 ff. ed. Hayduck, wo Alexander die *φυσικὴ ἀκρόασις* ebenso zitiert, wie in dem Abschnitt über Eudoxos die Schrift *περὶ ἰδεῶν*. Der Darstellung der Philosophie des Anaxagoras geht bei Aristoteles selbst voraus eine ganz kurze Übersicht über die Stellung der alten Physiker zur Frage nach dem Verhältnis von Einheit und Vielheit in der Welt, die mit der Feststellung schließt, daß es nach Anaxagoras und Empedokles im Gegensatz zu Thales, Anaximenes und andern, bei denen alles aus einem Urstoff hervorgeht, von Anfang an qualitätsverschiedene Stoffe gibt, die nur ausgeschieden werden müssen, um als solche in Erscheinung zu treten. Dabei wird am Schluß für die einfachsten kleinen Teilchen des Anaxagoras, die in sich selbst homogen und die eigentlichen Träger aller qualitativen Unterschiede sind, das Wort *ὁμοιομερῆ* verwendet[6]). Was dann folgt, bezieht sich alles auf diese *ὁμοιομερῆ*, gibt aber nicht die Lehre des Anaxagoras selbst wieder[7]), sondern sucht psychologisch und entwicklungsgeschichtlich zu erklären, wie dieser, ausgehend von dem allgemein angenommenen Axiom der Physiker, daß aus nichts nichts werde, zu seiner Annahme gekommen sei. Diese Erörterung schließt mit den Worten: *διό φασι πᾶν ἐν παντὶ μεμῖχθαι, διότι πᾶν ἐκ παντὸς ἑώρων γινόμενον.* Al. Aphr. hat an Stelle des ganzen langen Passus nur die Worte: *Ἀναξαγόρας τε γὰρ ἕκαστον τῶν ὄντων ἔλεγε μὲν ἐκ πάντων μεμῖχθαι τῶν ὁμοιομερῶν.* Er hat also alles weggelassen, was nur subjektive Erklärung des Aristoteles ist, und in den Schlußsatz den Begriff der *ὁμοιομερῆ* vom Anfang so hineingesetzt, daß wirklich das, was sich in den Ausführungen des Aristoteles auf die Lehre des Anaxagoras bezieht, damit auf das Beste und Klarste zusammengefaßt wird. Ganz in derselben Weise läßt er gleich darauf die genauere Ausführung des Aristoteles, die sich einer Menge von Beispielen bedient, weg und bringt wieder nur eine Zusammenfassung des Ganzen — diesmal fast mit den Worten des Aristoteles:

---

[6]) Da es sich hier nur um das Verhältnis des Alexander zu Aristoteles handelt, kann die Frage, ob das Wort wirklich von Anaxagoras stammt oder von Aristoteles für einen von Anaxagoras anders bezeichneten Begriff eingesetzt ist, — mir scheint das erstere richtig — außer Betracht bleiben.

[7]) Das wird von Aristoteles selbst ganz deutlich ausgesprochen durch die Eingangsworte: *ἔοικε δὲ Ἀναξαγόρας οὕτως οἰηθῆναι διὰ τὸ ὑπολαμβάνειν κτλ.*

Arist. p. 187b, 6
ὅτου δὲ πλεῖστον ἕκαστον ἔ-χει, τοῦτο δοκεῖν εἶναι τὴν φύ-σιν τοῦ πράγματος.

Alex. Aphr. p. 97, 15 f.
οὗ δὲ πλεῖστον ἐν αὐτῷ μέμικ-ται, ἐξ αὐτοῦ τούτου δοκεῖν εἶναι τὴν οὐσίαν τοῦ πράγ-ματος.

In beiden Fällen ist gerade das, was die Philosophie des von Aristoteles angegriffenen älteren Philosophen angeht, vollständig und ohne jede Entstellung des Sinnes bewahrt.

Etwas größere Schwierigkeiten machen die Zusammenfassungen der nun folgenden längeren aristotelischen Polemik gegen Anaxagoras durch Alexander von Aphrodisias. Da sie aber für dessen Methode ganz besonders charakteristisch sind und gerade aus der Polemik des Aristoteles gegen Eudoxos nachher Schlüsse gezogen werden sollen, so müssen auch sie hier wenigstens an einem Beispiel einer kurzen Analyse unterzogen werden. Weggelassen ist bei Alexander zunächst eine lange Argumentation des Aristoteles gegen Anaxagoras, die, die Grenzwerteigenschaft der offenbar im Gegensatz zu irgendwelchen Atomen wirklich unendlich klein zu denkenden Homöomerien mißkennend, einen Widerspruch darin findet, daß nach der Theorie des Anaxagoras in einem begrenzten Körper eine unendliche Menge von kleinsten Teilchen aller anderen Stoffe enthalten sein muß, wenn, wie Anaxagoras annimmt, eine vollständige Entmischung nicht möglich sein soll. Was folgt, ist bei Alexander stark zusammengedrängt und äußerlich auch stark verändert, weshalb ich noch einmal beide Texte zum Vergleich nebeneinandersetze:

Aristoteles p. 188ᵃ, 5—13.
τὸ δὲ μηδέποτε διακριθήσεσθαι οὐκ εἰδότως μὲν λέγεται, ὀρθῶς δὲ λέγεται· τὰ γὰρ πάθη ἀχώριστα. εἰ οὖν ἐμέμικτο τὰ χρώματα καὶ αἱ ἕξεις, ἐὰν διακριθῶσιν, ἔσται τι λευκὸν ἢ ὑγιεινὸν οὐχ ἕτερόν τι ὂν οὐδὲ καθ' ὑποκειμένου. ὥστε ἄτοπος τὰ ἀδύνατα ζητῶν ὁ νοῦς, εἴπερ βούλεται μὲν διακρῖναι, τοῦτο δὲ ποιῆσαι ἀδύνατον [καὶ κατὰ

Alexander p. 97, 22—25.
οὔτε γὰρ πᾶν παντὶ μεμῖχθαι πέφυκε· τῶν γὰρ κεχωρισμένων καὶ καθ' αὑτὸ ὑφίστασθαι δυναμένων ἡ μῖξις, οὐ τοιαῦτα δὲ τὰ συμβεβηκότα. εἰ δὲ τὸ μεμιγμένον οἷόν τε χωρισθῆναι, χωριστὰ ἂν εἴη τὰ πάθη τῶν οὐσιῶν.



τὸ ποσὸν][8]) καὶ κατὰ τὸ ποιόν·
[κατὰ μὲν τὸ ποσόν, ὅτι οὐκ
ἔστιν ἐλάχιστον μέρος][8]), κατὰ
δὲ τὸ ποιόν, ὅτι ἀχώριστα τὰ
πάθη.

Hier hat Alexander nicht nur wieder alles weggelassen, was sich auf die vorhergehende von ihm nicht berücksichtigte Argumentation bezieht, sondern auch den Wortlaut stark verändert. Doch schon, daß er an Stelle des von Aristoteles gebrauchten Ausdrucks τὰ πάθη das eine Mal den ebenfalls aristotelischen Ausdruck τὰ συμβεβηκότα (die Accidentien) einsetzt, der wirklich das bezeichnet, was Aristoteles hier unter τὰ πάθη versteht, beweist, daß er den Inhalt des Gesagten auch dann richtig wiederzugeben weiß, wenn er nicht wörtlich zitiert.

Wichtiger jedoch ist die Argumentation selbst. Aristoteles geht davon aus, daß nach der Lehre des Anaxagoras eine vollständige Entmischung der in einem Körper enthaltenen Homöomerien aller anderen Stoffe nicht stattfindet noch stattfinden kann. Diese Annahme, die bei Anaxagoras eine Folge der Grenzwerteigenschaft der Homöomerien ist, hat er in der vorangehenden Argumentation zu widerlegen versucht. Nun gibt er der Frage noch einmal eine ganz andere Wendung: Anaxagoras hatte offenbar den von Aristoteles später zu so scharfer Ausprägung gebrachten Unterschied zwischen Substanz und Accidens noch nicht gemacht. Er hatte daher auch für die Accidentien eigene materielle Substrate angenommen, d. h. also Homöomerien des Weißen, Rauhen, Weichen usw. ganz in der gleichen Weise wie solche des Wassers, Holzes, Blutes usw. sich untereinander und mit diesen mischen lassen. Hier setzt Aristoteles ein. Eine Mischung, die sich nicht entmischen läßt, erkennt er nicht an und hat seine Gründe dafür vorher vorgebracht. Davon sagt er also, daß es „οὐκ εἰδότως λέγεται". Richtig ist jedoch (ὀρθῶς δὲ λέγεται), daß die πάθη, die Eigenschaften oder Accidentien, nicht (materiell) von dem Gegenstand, dem sie anhaften, getrennt werden können. Dann müßten sie nämlich ohne solchen (οὐδὲ καθ' ὑποκειμένου) für sich bestehen können. (Auch hier entspricht wieder das καθ'

[8]) Die eingeklammerten Stellen beziehen sich auf die vorangegangene Argumentation.

αὐτὸ ὑφίστασθαι δυναμένων des Alexander ganz genau dem Sinne des *ἔσται τι λευκὸν οὐχ ἕτερόν τι ὂν οὐδὲ καθ' ὑποκειμένου* des Aristoteles.) Aber — so müssen wir ergänzen — nur deshalb sind sie untrennbar, weil ihr Verhältnis zu den Gegenständen nicht das einer Mischung ist[9]). Diese Folgerung, die sich innerhalb der aristotelischen Unterscheidung von Substanz und Accidens von selbst versteht, wie auch die weitere, daß folglich nicht alles allem beigemischt sein könne, spricht Aristoteles nicht mehr aus, Alexander dagegen stellt sie als Resultat an die Spitze und läßt ihr die Argumentation in abgekürzter und vergröberter Form, aber inhaltlich durchaus richtig, folgen. Wichtig ist ferner, daß er sich in noch stärkerem Maße als Aristoteles selbst spezifisch aristotelischer termini technici bedient. Am Schlusse endlich gibt er wieder nur das Resultat einer aristotelischen Untersuchung über die Möglichkeit, mit Hilfe der Theorien des Anaxagoras Werden und Vergehen wirklich zu erklären, in einem Satze wieder.

Daraus lassen sich nun ohne weiteres die Richtlinien für eine Verwendung Alexanders zu einer Rekonstruktion der Lehre des Eudoxos entnehmen: es wird ganz aussichtslos sein, den Wortlaut des Eudoxos an irgendeiner Stelle wiederherstellen zu wollen, falls dieser nicht ausdrücklich zitiert sein sollte, worüber noch zu reden sein wird. Man wird darüber hinaus ihm nicht einmal philosophische Ausdrücke, die Alexander in Beziehung auf ihn gebraucht, ohne weiteres zuschreiben dürfen, es sei denn, daß zwingende Gründe dafür sprechen.

Auf der anderen Seite hat sich mit nicht geringerer Deutlichkeit gezeigt, daß der Sinn von Alexander überall sehr klar erfaßt und ungetrübt wiedergegeben wird, und zwar ganz besonders da, wo es sich um die Ansichten eines von Aristoteles bekämpften Philosophen handelt. Es muß daher auch möglich sein, den Sinn der Lehre aus ihm zu rekonstruieren, was mehr ist als der Gewinn eines ohne Verstand exzerpierten Haufens von Fragmenten, die sich in keinen sinnvollen Zusammenhang mehr bringen lassen. Daß Alexander vieles wegläßt, kann den Wert dessen, was er erhalten hat, nicht beeinträchtigen, sondern vielmehr nur Veranlassung dazu geben, es um so energischer auszunützen.

Doch nun zum Versuche der Rekonstruktion selbst: Die ein-

[9]) Vgl. dazu auch Aristoteles *περὶ γενέσεως καὶ φθορᾶς* I p.327b, 15/16.

zige direkte Anführung der Meinung des Eudoxos ist der Satz: καὶ Εὔδοξος μίξει τῶν ἰδεῶν ἐν τοῖς πρὸς αὐτὰς τὸ εἶναι ἔχουσι ἡγεῖτο ἕκαστον εἶναι. Daraus scheint zunächst nur hervorzugehen, was auch Zeller daraus entnommen hat[10]), daß nämlich das platonische μετέχειν der Dinge an den Ideen, das ein ganz bestimmtes Sichtbarwerden der nicht räumlich anwesend zu denkenden Ideen durch die Einzeldinge hindurch bedeutet, von Eudoxos vergröbert und materialisiert aufgefaßt wurde, ohne daß über den Grad dieser Materialisierung vorläufig noch etwas ausgesagt werden könnte. Mehr ergibt eine genauere Interpretation des Satzes, für die teilweise schon die Gegenargumente des Aristoteles herangezogen werden müssen. Klar ist zunächst, daß das εἶναι, das in dem Satze zweimal vorkommt, in beiden Fällen weder das Dasein noch auch das reine metaphysische Sein bezeichnen kann, da weder das eine noch das andere in irgendeinem Sinne πρός τι sein könnte. Das Sein, das die Dinge πρὸς αὐτὰς (sc. τὰς ἰδέας) haben, ist vielmehr ihr So-sein, ihr Sein als diese bestimmten Dinge mit diesen bestimmten Eigenschaften, εἶναι mithin als Kopula, wenn auch ohne Prädikatsnomen, zu verstehen. Darin herrscht im übrigen Übereinstimmung sowohl mit Platon als auch mit Anaxagoras[11]).

Schwieriger zu lösen, aber auch von weit größerer Bedeutung ist die Frage, was unter der μῖξις der Ideen in den Dingen zu verstehen ist. Heißt dies, daß sich die Ideen in den Dingen miteinander mischen, also Idee mit Idee, nicht mit Stoff oder Körper, so haben wir eine Theorie, die tatsächlich in eigenartiger Weise Anaxagoras und Platon zu verschmelzen sucht, indem sie die Mischungstheorie des einen aus dem Gebiet der Materie in das Gebiet der Ideen, der εἴδη, des andern überträgt, ohne sonst irgendetwas Wesentliches zu ändern.

---

[10]) Vgl. oben S. 1.

[11]) Vgl. Arist. Metaph. XII, 5 p. 1079b, 12f., wo er, von der Bekämpfung der echten platonischen Ideen zu Anaxagoras und Eudoxos übergehend, sagt: ἀλλὰ μὴν οὐδὲ πρὸς τὴν ἐπιστήμην βοηθεῖ τῶν ἄλλων (sc τὰ εἴδη) οὔτ' εἰς τὸ εἶναι, μὴ ἐνυπάρχοντά γε τοῖς μετέχουσιν. Auch hier ist unter εἶναι das So-sein zu verstehen, wie der folgende Satz beweist: οὕτω μὲν γὰρ ἴσως αἴτια δόξειεν ἂν εἶναι (sc. ἐνυπάρχοντα τοῖς μετέχουσι) ὡς τὸ λευκὸν μεμιγμένον τῷ λευκῷ. Daher umschreibt auch Alexander diesen Passus ganz richtig: λέγει πῶς τὰ μεμιγμένα ἔν τισιν αἴτια ἐκείνοις ἐστὶ τοῦ τοιούτοις αὐτοῖς εἶναι.

Für diese Annahme scheint zu sprechen, daß es in dem zweiten Einwand des Aristoteles heißt: ἔτι ἕξουσιν ἐναντίωσιν πρὸς ἀλλήλας, was man zunächst geneigt ist, auf die Ideen zu beziehen, die gemäß der Folgerung des Aristoteles, da jede Mischung κατ' ἐναντίωσιν erfolgt, zueinander im Verhältnis der ἐναντίωσις stehen müssen, also doch auch wohl, weil sie sich miteinander mischen. Aber sowohl der vorangehende wie der folgende Satz schließen diese Interpretation aus, da es in diesem heißt: εἰ μίγνυνται αἱ ἰδέαι τοῖς ἄλλοις (also nicht miteinander, sondern mit den andern — Dingen nämlich), und in jenem: ἔτι οὕτως μιχθήσεται ὡς ἢ ὅλην ἐν ἑκάστῳ τῶν οἷς μίγνυται εἶναι ἢ μέρος, wo auch unter den οἷς μίγνυται unmöglich selbst Ideen verstanden werden können.

Aber vielleicht läßt sich die Schwierigkeit dadurch lösen, daß man mit der Annahme Zellers, es handle sich bei Eudoxos um nichts anderes als um anaxagoreische Homöomerien, die er an Stelle der Ideen Platons setzte, wirklich Ernst macht. Dann wären die Ideen selbst Körper, und zwar solche, die eine einzige Qualität rein an sich verkörpern, jeder wirkliche Körper aber eine Mischung aus ihnen, so daß also Mischung von Ideen mit Ideen und von Ideen mit Körpern im Grunde dasselbe wäre und kein Widerspruch mehr darin zu finden, wenn promiscue bald von diesem, bald von jenem geredet würde.

Doch auch diese Auslegung, die jene Schwierigkeit scheinbar so spielend löst, läßt sich nicht aufrecht erhalten. Wenn Alexander und Aristoteles zu Anfang sagt: εἰ μίγνυνται αἱ ἰδέαι τοῖς ἄλλοις, πρῶτον μὲν σώματα ἂν εἶεν. σωμάτων γὰρ ἡ μῖξις, so soll diese Folgerung ein Einwand gegen die Lehre des Eudoxos sein. Also kann dieser seine Ideen nicht selbst als σώματα betrachtet haben. Sonst wäre es kein Einwand.

Wir kommen also wieder zu der Frage zurück, ob aus jenem πρὸς ἀλλήλας zu schließen ist, daß sich die Ideen nach Annahme des Eudoxos in den Dingen miteinander mischten, wonach also ihr Verhältnis zu den Dingen auch ein anderes als das einer Mischung sein könnte, oder aus jenen beiden andern Sätzen, daß sie vielmehr den Dingen beigemischt waren, so daß also gerade in dieser Erklärung ihres Verhältnisses zu den Einzeldingen als einer Mischung das spezifisch Eudoxische dieser Lehre lag.

Eine genauere Interpretation des Einwandes aus der *ἐναντίωσις* lehrt, daß dieser selbst jene scheinbar aus ihm abzuleitende Erklärung unmöglich macht. „*Κατ' ἐναντίωσιν*" heißt zunächst „gemäß einem (konträren) Gegensatz" oder etwas freier: „wo ein (konträrer) Gegensatz statthat." Wie dies zu verstehen ist, erklärt Aristoteles in der *φυσικὴ ἀκρόασις*[12]) an Hand von Beispielen selbst. Danach gibt es einen konträren Gegensatz z. B. zwischen gerade, eckig und rund, zwischen den Farben, zwischen vorne, hinten, oben und unten usw., nicht hingegen z. B. zwischen weiß und süß, *μέλας* und *μουσικός* usw. Mit anderen Worten: es kann ihn nur innerhalb ein und desselben *γένος* geben, wie dies Aristoteles selbst auch mehrfach mit klaren Worten ausspricht[13]). Dazu gerechnet werden aber auch die Stoffe, so daß z. B. zwischen Feuer, Wasser, Luft usw. eine *ἐναντίωσις* ausdrücklich angenommen wird[14]). Sonst wäre es auch nicht möglich, daß die *μῖξις* zugleich als *σωμάτων* und *κατ' ἐναντίωσιν* bezeichnet wird. Es ist also nicht einzusehen, warum eine *μῖξις* von Ideen untereinander nicht *κατ' ἐναντίωσιν* sollte stattfinden können[15]), während dies bei einer *μῖξις*, zwischen Ideen und Körpern, die verschiedenen *γένη* angehören, allerdings nicht möglich ist. Auch durch dieses Argument wird mithin ebenso wie durch das vorangehende und das nachfolgende nur von neuem bewiesen, daß bei Eudoxos das Verhältnis zwischen Ideen und Körpern als eine *μῖξις* bezeichnet wurde. Und im Grunde stehen damit die Worte *πρὸς ἀλλήλας* auch gar nicht im Widerspruch. Nur ist als Subjekt des Satzes nicht *αἱ ἰδέαι* allein zu denken, sondern *αἱ ἰδέαι καὶ ταῦτα οἷς μίγνυνται* [sc. *ἕξουσιν ἐναντίωσιν πρὸς ἀλλήλας*

[12]) Phys. I, 5, 9/10 p. 188 a/b.

[13]) Vgl. Phys. I, 6 p. 189 a, 13: *μία τε ἐναντίωσις ἐν παντὶ γένει ἑνί.* und 189 b, 26: *ἀεὶ γὰρ ἐν ἑνὶ γένει μία ἐναντίωσίς ἐστιν* und *περὶ γενέσεως καὶ φθορᾶς* I, 9 p. 328 a, 12 ff. (Die dort noch eingeschaltete Mengentheorie hat mit unserem Problem direkt nichts zu tun). Zur *πάθη*-Theorie in Bezug auf das Mischungsproblem vgl. P. Gohlke Hermes 59 (1924) p. 299 f.

[14]) Nämlich infolge ihrer gegensätzlichen Eigenschaften, vgl. Phys. I, 6, p. 189, 1 ff.

[15]) Ein Einwand hiergegen kann nicht daraus hergeleitet werden, daß nach Aristoteles eine *οὐσία* der andern nicht entgegengesetzt sein kann (Phys. I, 6, p. 189, 34), da sowohl die platonischen Ideen als auch die anaxagoreischen Homöomerien, also auch die Ideen des Eudoxos mindestens ebenso sehr den aristotelischen *συμβεβηκότα*, der eigentlichen Domäne der *ἐναντίωσις*, wie den *οὐσίαι* entsprechen. Vgl. dazu auch noch Al. Aphr. comm. in met. p. 88.

(oder πρὸς ἄλληλα, was weniger mißverständlich wäre, aber nicht notwendig in den Text gesetzt zu werden braucht, da auch jenes grammatisch zu rechtfertigen ist)].

Zugleich mit dieser Untersuchung über die Interpretation jenes eudoxischen Satzes hat sich aber schon etwas noch viel Wichtigeres ergeben: Sowohl das erste wie das zweite Gegenargument des Aristoteles beweisen, daß die Ideen des Eudoxos nicht körperlich gedacht waren, sondern einem ganz anderen γένος angehören als Körper überhaupt. Es kann also auch nicht mehr daran gedacht werden, sie mit den Homöomerien des Anaxagoras gleichzusetzen, und sie rücken damit in die Nähe der Ideen Platons, weshalb auch kaum mehr daran gezweifelt werden kann, daß Eudoxos selbst sich des Ausdrucks „ἰδέαι“ bediente, was sich weiterhin noch bestätigen wird. Der Unterschied zwischen Eudoxos und Anaxagoras aber besteht vor allem darin, daß dieser nur stoffliche Teilchen sich miteinander hatte mischen lassen, jener hingegen körperliche Dinge mit unkörperlichen Wesenheiten, den Ideen, daß ferner Anaxagoras den Stoff und seine Qualität, sein So-sein noch gar nicht voneinander schied, vielmehr in ganz naiver Weise so sehr in Eins setzte, daß er sogar die bloß accidentiellen Eigenschaften als Stoffe betrachtete, während genau umgekehrt Eudoxos alle (substantielle und accidentielle) Qualitäten ganz verselbständigt und mit dem an sich wohl qualitätslos zu denkenden Stoff ein eigenartiges Verhältnis der Mischung eingehen läßt. Daß Aristoteles trotzdem beide in der Metaph.[16]) in einem Satze zugleich abtut, ist einfach daraus zu erklären, daß bei beiden das So-sein durch eine Mischung, wenn auch sehr verschiedener Art, erklärt wird und Aristoteles auf eine längere Polemik sich dort nicht einläßt. Wo er dies tut, wie in den von Alexander Aphrodisias herangezogenen Schriften, verwendet er auch folgerichtig gegen beide ganz verschiedene Argumente, wie es bei der starken Verschiedenheit ihrer Lehren auch gar nicht anders sein konnte.

Hat sich nun also gezeigt, daß Eudoxos dem Anaxagoras ferner steht als es zunächst den Anschein hatte, so ist nunmehr sein Verhältnis zu Platon zu untersuchen. Schon in den Schriften derjenigen Periode der philosophischen Entwicklung Platons, in

---

[16]) Vgl. oben S. 1 Anm. 2.

der die Ideenlehre zum erstenmal ausführlich vorgetragen wird, finden sich Stellen, an denen die Ideen ausdrücklich von jedem räumlich und zeitlich bedingten Sein geschieden und in ein außerräumliches, außerzeitliches Reich verwiesen werden. So wenn es im Phaedros heißt[17]: *ἡ γὰρ ἀχρώματος καὶ ἀσχημάτιστος καὶ ἀναφὴς οὐσία ὄντως οὖσα ψυχῆς κυβερνήτῃ μόνῳ θεατὴ νῷ.* Aber diese Stellen verschwinden in der mystischen Darstellung der Ideenschau, die in ihrer Bildhaftigkeit das Mißverständnis nahelegt, als ob es sich um ein wirkliches räumliches Anschauen, das nicht mehr raum- und zeitlos gedacht werden kann, handle, so daß schon im Altertum über solche Stellen, die deutlich das Gegenteil besagen, leicht hinweggelesen werden konnte.

Die eigentliche Auseinandersetzung mit dieser Frage findet erst in der zweiten Periode der Ideenlehre statt, am eingehendsten im „Parmenides“, weshalb — wie auch wegen einiger Verschiedenheit der Auslegung — auf dessen instruktivste Stelle hier kurz eingegangen werden muß. Dort wird p. 131 a ff. die Frage behandelt, ob die Ideen nicht teilbar sein müßten, wenn sie sich in verschiedenen Dingen wiederfinden oder verschiedene Dinge an ihnen teilhaben sollen. Und zwar vertritt hier Parmenides zunächst — zum Schein und um die Schwierigkeit ganz deutlich zu machen — die Auffassung, daß e i n Ding, ohne geteilt zu werden, nicht an verschiedenen Orten zugleich gegenwärtig sein könne, und will diese Auffassung auch dem Sokrates nahelegen durch die Frage: *πότερον οὖν δοκεῖ σοι ὅλον τὸ εἶδος ἐν ἑκάστῳ εἶναι τῶν πολλῶν ἓν ὄν, ἢ πῶς;* worauf er eine verneinende Antwort zu erhalten erwartet. Der junge Sokrates aber antwortet: *τί κωλύει;* und bringt auf den Einwand des Parmenides, daß doch nicht e i n Ding g a n z zugleich an verschiedenen Orten, also von sich selbst getrennt sein könne, das Beispiel des Tages, von dem doch auch nicht ein Teil hier, ein anderer dort, sondern der ganz sowohl hier als dort sei. Er trifft damit ohne weiteres den Kern der Frage: Indem er eine Zeitbestimmung als Beispiel wählt, die als solche nicht räumlich bestimmt ist[18], zeigt er, daß die

---

[17]) Phaedr. p. 247 c.

[18]) Anders faßt Natorp (Platons Ideenlehre p. 230) das Argument auf, aber, wie mir scheint, gerade unter Mißkennung seines springenden Punktes. Er betrachtet „Tag“ (*ἡμέρα*) hier als Qualität, nicht als Zeitbestimmung:

Frage nur so gelöst werden kann, daß man die Ideen nicht unter den räumlich (und — müssen wir hinzufügen — zeitlich) bestimmten Gegenständen sucht, sondern gerade jede derartige Bestimmtheit von ihnen fernhält, wodurch dann alle jene Schwierigkeiten ganz von selbst wegfallen. Parmenides aber will es noch nicht zur Lösung kommen lassen, um die Schwierigkeit bis zur vollständigen dialektischen Deutlichkeit zu bringen, und ersetzt daher das von Sokrates gewählte Beispiel des Tages durch das eines über verschiedene Dinge gebreiteten Zelttuches, von dem sich immer nur ein Teil über einem bestimmten Dinge befinden kann, während man in abgekürzter Redeweise zu sagen pflegt, das Zelttuch befinde sich über ihnen. Damit hat er, da das Zelttuch etwas Räumlich-körperliches ist, die räumliche Bestimmung, die Sokrates in seinem Beispiel ausgeschaltet hatte, wieder eingeführt und bringt diesen, der seiner Sache nicht ganz sicher ist, dazu, auf seine Frage, ob er es mit seinem Beispiel so gemeint habe, mit einem „ἴσως" zu antworten und halb und halb nachzugeben. Damit hat er dann natürlich gewonnenes Spiel und kann mit Leichtigkeit an der Analogie dieses neuen Beispiels die Annahme, als ob eine Idee in mehreren Dingen zugleich gegenwärtig sein könne oder als ob mehrere Dinge zugleich an derselben unteilbaren Idee „teilhaben" könnten, ad absurdum führen.

„So verhält es sich allgemein bei Qualitäten. Die Identität der Qualität wird nicht gehindert durch räumliche Ausbreitung."

Aber die besondere Eigentümlichkeit des von Sokrates gewählten Beispiels und seine Bedeutung für die Führung des Dialogs beruht gerade darauf, daß der Tag sowohl als Zeitbestimmung als auch als Qualität (des Hellseins) aufgefaßt werden kann. Als Qualität aufgefaßt, teilt er die Schwierigkeit dieses Begriffs, die darin besteht, daß die Qualität als sinnliche Gegebenheit über den Körper, der sie hat, räumlich ausgebreitet scheint, als Idee dagegen außerräumlich und außerzeitlich ist. Diese Schwierigkeit wird von Parmenides sofort aufgegriffen, indem er, ausgehend offenbar von der über das „Himmelszelt" ausgebreiteten Tageshelligkeit, zu seinem Vergleich des Zelttuches kommt.

Sokrates dagegen hat den Tag als Zeitbestimmung gemeint. Denn nur so leuchtet es unmittelbar auch dem Unphilosophischsten ein, daß zu gleicher Zeit an verschiedenen Orten genau der gleiche Tag ist und nicht nur ein Teil davon. Hätte er eine reine Zeitbestimmung gewählt, wie „Frühjahr", „Olympiade" oder dergleichen, so wäre der Einwand des Parmenides in dieser Form nicht möglich gewesen. Aber die Feinheit der platonischen Dialogführung besteht gerade darin, daß er den schillernden Begriff des Tages wählt, weil ihm dieser erlaubt, die richtige Lösung zugleich anzudeuten und es dennoch nicht zu ihr kommen zu lassen und so die Möglichkeit offen zu behalten, das Problem noch einmal von einer anderen Seite zu behandeln.

Es dürfte aber klar geworden sein, daß es sich hier in Wirklichkeit darum gar nicht handelt, sondern das Ziel vielmehr ist, die Voraussetzung, auf der die sophistische Argumentation des Parmenides sich aufbaut, ad absurdum zu führen und zu zeigen, das jede Vorstellung, die die Ideen als irgendwie räumlich und zeitlich gebundene Wesenheiten betrachtet, mit Notwendigkeit zu Widersprüchen führen muß. Und wenn dies nicht schon durch das erste von Sokrates angeführte Beispiel, das eben den Kern der Sache trifft, und durch das zögernde ἴσως, mit dem er es sich dann wieder entwinden läßt — doch nur, weil Platon das Problem noch einmal von einer andern Seite her durchfigurieren will, — genugsam bewiesen wäre, so würde es dies durch die Auseinandersetzung über das Eine werden, die den letzten Teil des Dialoges füllt und auch nur scheinbar ohne Lösung bleibt, wie es mir denn überhaupt schwer begreiflich ist, wie man hier wie an vielen andern Stellen immer wieder behaupten kann, Platon habe das behandelte Problem ungelöst gelassen, während er doch die Lösung nur nicht ausspricht, aber klar genug darauf hinweist, wo sie zu finden ist.

Nach diesen Feststellungen kann nun auch leicht gezeigt werden, worin sich die Lehre des Eudoxos von der platonischen unterscheidet: Platon betrachtet die Ideen nicht nur nicht als körperliche, raumerfüllende Dinge, sondern — und dies wird von dem ersten oft nicht deutlich genug unterschieden — löst sie überhaupt von jeder räumlichen und örtlichen Gebundenheit: Die Ideen sind gar nicht da, wo sie in den Dingen oder auch ohne sie (vgl. die reine Ideenschau in den Mythen des Phaedros und des Staates) erschaut werden, sie sind aber auch nicht irgendwo anders, und zwar einfach deshalb, weil sie überhaupt nicht da sind, sondern nur sind, außerräumlich und außerzeitlich sind, womit alle jene Schwierigkeiten, die daraus entstehen, daß immer wieder eine wenigstens örtliche Anwesenheit der Ideen angenommen wird, von selbst hinwegfallen.

Eudoxos betrachtete, wie sich oben gezeigt hat, die Ideen keineswegs als körperliche Dinge, da sie von Stoffen und Körpern ja gerade unterschieden werden. Er hätte aber nicht von einer Mischung reden können, wenn er nicht an eine örtliche Anwesenheit der Ideen in den Dingen gedacht hätte, wobei zu beachten ist, daß gerade diese Bezeichnung des Verhältnisses zwischen

Ideen und Einzeldingen unter den mannigfachen Metaphern, die Platon dafür verwendet, weil er in der Sprache keine eindeutige Bezeichnung dafür vorfand, immer ausgeschlossen geblieben ist[18a]). Wem es aber als eine widerspruchsvolle, des Eudoxos nicht würdige Annahme erscheinen will, daß etwas, ohne körperlich — raumerfüllend zu sein, irgendwo als örtlich anwesend gedacht werde, der mag unter hundert andern Dingen nur an den physikalischen Begriff der Kraftfelder erinnert werden, bei denen niemand an etwas Körperliches denkt und die doch nicht nur örtlich bedingt, sondern in gewissem Sinn auch räumlich ausgedehnt sind. Daß es sich dabei um eine physikalische Hypothese handelt, ist irrelevant, um so mehr, als solche physikalische Begriffe keineswegs immer und von jedermann als bloße Hypothesen betrachtet worden sind.

Eudoxos also ließ an sich unkörperliche, selbst nicht raumerfüllende Ideen sich mit den körperlichen Dingen mischen, was offenbar so zu denken ist, daß gewissermaßen die Idee das ganze Ding durchdrang, und jeder Teil desselben an ihr „teilhatte“ [19]). Daraus kann nun zum erstenmal auch ein zeitliches Indizium entnommen werden, denn eine solche der platonischen gegenüber relativ grobe und unwissenschaftliche Lehre konnte zweifellos leichter zu einer Zeit entstehen, als Platon sich über das Verhältnis der Ideen zu den Dingen und zu Raum und Zeit erst andeutungsweise geäußert hatte, als nachdem er sich, wie im Parmenides, gerade mit diesen Fragen schon ausführlich auseinandergesetzt hatte.

Bevor jedoch hieraus weitere Schlüsse gezogen werden, ist zu untersuchen, was die weiteren Gegenargumente des Aristoteles etwa noch Neues ergeben. — Im folgenden ist zunächst der Text wiederherzustellen: Der letzte Satz der folgenden Argumentation lautet in den codd. AM: *εἰ δὲ πρὸς μέρος, τὸ μέρος τοῦ αὐτοανθρώπου μετέχον, οὐ τὸ ὅλον τοῦ αὐτοανθρώπου ἔσται ἄνθρωπος.* In LF hingegen: *τὸ μετέχον μέρος τοῦ αὐτοανθρώπου ἄνθρωπος ἔσται, ἀλλ' οὐ τῷ μετέχειν ὅλον τοῦ αὐτοαν-*

---

[18]) Auch die Rede von der „*παρουσία*“ der Ideen in den Dingen, die am ersten noch etwas Örtliches zu enthalten scheint, ist schon im gewöhnlichen Sprachgebrauch weit weniger grob physikalisch als die Eudoxische *μῖξις*, auch außerdem durch ihre Etymologie sehr viel besser geeignet ein nicht-räumliches Verhältnis auszudrücken als diese.

[19]) Vgl. darüber noch weiter unten.

θρώπου. Die erste Version läßt so, wie sie dasteht, zwei Interpretationen zu, je nachdem man den Genetiv τοῦ αὐτοανθρώπου von μέρος abhängig sein läßt oder von μετέχον. Beide ergeben jedoch keinen Sinn, weil in beiden Fällen der Gegensatz, in dem die erste bejahende Hälfte des Satzes zur zweiten verneinenden stehen muß, nicht herauskommt. Weder „der an der Idee des Menschen teilhabende Teil" und „das an dem ganzen αὐτοάνθρωπος Teilhabende" noch „der teilhabende Teil des αὐτοάνθρωπος" und „der teilhabende Teil des ganzen αὐτοάνθρωπος" stehen in einem solchen Gegensatz zueinander, ganz abgesehen davon, daß bei der zweiten Auslegung auch noch das μετέχον in der Luft schwebt. Die Version von LF vermeidet diese grammatische und logische Schwierigkeit, verwickelt aber dafür in eine philosophische. Denn wo wäre bei Platon oder bei irgendeinem seiner Kritiker davon die Rede, daß eine Idee an einem Einzelding teilhat statt umgekehrt? Und was soll es heißen, daß ein Teil der Idee des Menschen der Mensch sei? Wollte man aber auch hier gewaltsam so interpretieren, als ob dastünde: τὸ τοῦ αὐτοανθρώπου μετέχον μέρος, so fehlt wieder ebenso wie in der ersten Version der logische Gegensatz. Im übrigen ist nicht schwer zu sehen, daß hier wie an vielen anderen Stellen gerade dieses ersten Teiles des Kommentars die Handschriften FL mit ziemlicher Gewaltsamkeit an Stelle der unverständlichen Überlieferung eine verständlichere Lesart gesetzt haben. Der Text wird also aus der Lesart von AM herzustellen sein. Und das ist leicht genug. Man braucht nur an Stelle des überlieferten μέρος ein μέρους zu setzen und alles ist in bester Ordnung. Zudem ist auch noch die Entstehung der Korruptel durch das vorausgehende τὸ ohne weiteres erklärt, und der Satz stimmt nach dieser Emendation sowohl mit dem Vorhergehenden wie mit dem Nachfolgenden aufs beste überein. Die ganze Stelle lautet nun also: ἔτι οὕτως μιχθήσεται ὡς ἢ ὅλην ἐν ἑκάστῳ τῶν οἷς μίγνυται εἶναι ἢ μέρος. ἀλλ' εἰ μὲν ὅλη, ἔσται ἐν πλείοσι τὸ ἓν κατὰ τὸν ἀριθμόν· ἓν γὰρ κατὰ τὸν ἀριθμὸν ἡ ἰδέα. εἰ δὲ πρὸς μέρος, τὸ μέρους τοῦ αὐτοανθρώπου μετέχον, οὐ τὸ ὅλον τοῦ αὐτοανθρώπου ἔσται ἄνθρωπος. ἔτι (man erwartet eigentlich οὕτω, da es sich zweifellos um eine Folgerung aus dem Vorhergehenden handelt) διαιρεταὶ ἂν εἶεν αἱ ἰδέαι καὶ μερισταί, οὖσαι ἀπαθεῖς.

Das Argument bietet zunächst wieder eine Bestätigung dafür, daß Eudoxos im Gegensatz zu Platon eine örtliche Anwesenheit der Ideen in den Dingen annahm, denn nur so ist es stichhaltig. Indem es sich ferner einer Beweisführung bedient, die der im „Parmenides“ von ähnlichen Voraussetzungen aus angewandten fast genau gleicht, läßt es von neuem vermuten, daß die Lehre, gegen die es sich richtet, vor jenem Dialog entstanden sei. Das wird auch dadurch bestätigt, daß Aristoteles die Frage offen läßt, ob Eudoxos sich die ganze Idee oder nur einen Teil derselben im Einzelding gegenwärtig dachte, und für beide Fälle eine Widerlegung bereithält. Daraus ist zu schließen, daß Eudoxos jene Frage noch gar nicht aufgeworfen hatte. Auch das ist nur vor dem Parmenides denkbar. Endlich scheint mit seinem *οὖσαι ἀπαθεῖς* Aristoteles ganz unbedenklich wesentliche Eigenschaften der platonischen Ideen auch den Ideen des Eudoxos zuzuschreiben, soweit nicht speziell gerade jene Mischungstheorie in Frage kommt. Das macht es wahrscheinlich, daß es sich bei Eudoxos nicht so sehr um eine eigene neue Lehre als vielmehr nur um eine Modifikation oder vielleicht auch nur Erklärung der platonischen gehandelt habe.

Den folgenden Einwand übergehe ich zunächst, um ihn später zu behandeln. Der Text lautet dann weiter: *ἔτι, ὡς καὶ αὐτὸς ὀλίγον προελθὼν λέγει, ἐν ἑκάστῳ οὐ μία ἰδέα ἔσται μεμιγμένη, ἀλλὰ πολλαί. εἰ γὰρ ἄλλη μὲν ζῴου ἰδέα, ἄλλη δὲ ἀνθρώπου, ὁ δὲ ἄνθρωπος καὶ ζῷόν ἐστι καὶ ἄνθρωπος, ἀμφοτέρων ἂν μετέχοι τῶν ἰδεῶν. καὶ ὁ αὐτοάνθρωπος δὲ ἰδέα, ᾗ μὲν καὶ ζῷόν ἐστιν, μετέχοι ἂν καὶ αὐτὸ τοῦ ζῴου· οὕτως δὲ οὐκέτι ἂν ἁπλαῖ αἱ ἰδέαι εἶεν ἀλλ' ἐκ πολλῶν συγκείμεναι, καὶ αἱ μὲν αὐτῶν πρῶται, αἱ δὲ δεύτεραι.*

Hier wird also eine Angabe über die Lehre des Eudoxos mit „*ὡς αὐτὸς ὀλίγον προελθὼν λέγει*“ eingeführt. Damit scheint der Beweis dafür erbracht zu sein, daß Eudoxos entgegen der Annahme Philippsons[20]), über seine Ideenlehre geschrieben hat, denn wo sollte er darüber etwas sagen (Präsens!), wenn nicht in einer Schrift? Und da es heißt, er sage es „*ὀλίγον προελθών*“, so müssen auch die vorangehenden Angaben über seine Lehre aus dieser Schrift entnommen sein. Aber das Argument ist trügerisch.

---

[20]) Vgl. oben p. 2 Anm. 4.

Mit αὐτὸς ist gar nicht Eudoxos gemeint, sondern Aristoteles. Das beweist noch nicht unbedingt das „ἔσται“ des Satzes, wo in einer direkten Anführung von Worten des Eudoxos „ἐστίν“ stehen müßte. Solche bis zur grammatischen Ungenauigkeit gehenden Verschmelzungen zwischen Anführung des Gegners und eigener Argumentation gegen ihn sind gerade bei Aristoteles nicht selten. Entscheidend ist jedoch, daß der nächstfolgende Satz zweifellos schon zur Beweisführung des Aristoteles gehört und daß dieser Satz den vorangehenden begründet. Dieser kann also gar nicht eudoxisch sein, sondern ist selbst schon eine Folgerung, die Aristoteles aus jener Lehre zieht und deshalb auch begründen muß. Damit ist jede Beziehung des αὐτὸς auf Eudoxos ausgeschlossen. Auch läßt sich der Grund angeben, warum Alexander, der doch die ganze Argumentation aus des Aristoteles Schrift περὶ ἰδεῶν entnommen hat, gerade hier hervorhebt, daß er sich dessen eigener Worte bedient: Er hat dasselbe Argument schon einmal [21]) vorgebracht, und zwar in erweiterter Umschreibung und gegen die echte platonische Lehre. Während er daher sonst immer die Worte des Aristoteles umschreibt, um sie zu verdeutlichen, kann er sich dies hier, weil es schon früher geschehen ist, ersparen. Deshalb also zitiert er ausnahmsweise wörtlich und sagt dies auch. Im übrigen bietet dieses Argument eben deshalb, weil es auch gegen Platon selbst gerichtet ist, für Eudoxos nichts spezifisch Neues, ist aber zugleich damit ein neuer Beweis dafür, in wie engem Zusammenhang nach Ansicht des Aristoteles die Lehre des Eudoxos mit der platonischen stand.

Was ich dazwischen ausgelassen habe, ist zunächst eine Folgerung aus der vorher festgestellten Teilbarkeit der Ideen, die sich aus ihrer μῖξις mit den Dingen ergibt [22]). Wenn die Idee mehreren Einzeldingen beigemischt, also örtlich in ihnen anwesend sein soll, so muß sie teilbar sein. Und wenn die Ähnlichkeit der Dinge darauf beruhen soll, daß sie an derselben Idee teilhaben, so muß die Idee in sich homogen (Aristoteles sagt ὁμοιομερής) [23]) sein, d. h.

[21]) Alex. Aphr. ed. Hayduck p. 90 u. 91.

[22]) Vgl. oben p. 14/15.

[23]) Vielleicht war es vor allem diese Stelle, die Zeller veranlaßte, die Ideen des Eudoxos mit den Homöomerien des Anaxagoras gleichzusetzen. Aber das Wort ὁμοιομερής wird bei Aristoteles sehr oft auch ganz unabhängig von Anaxagoras gebraucht, z. B. gerade da, wo er seine Theorie der Mischung entwickelt (περὶ γενέσεως καὶ φθορᾶς p. 328 a, 10) und eine solche nur zwischen Stoffen, die ὁμοιομερῆ sind, zuläßt.

alle ihre Teile einander gleich. Denn wie sollten die verschiedenen Dinge dadurch einander ähnlich sein, daß ihnen verschiedenartige Teile derselben Idee beigemischt sind? Aber auch *ὁμοιομερεῖς* können die Ideen nach Ansicht des Aristoteles nicht sein, weil z. B. der Teil eines Menschen nicht wieder ein Mensch ist wie ein Teil Goldes wieder Gold. Damit ist nun wirklich weit mehr als mit den übrigen Einwänden, die alle mehr oder weniger von eigenen Theorien des Aristoteles abhängig sind, ein grundstürzendes Argument gegen die Lehre des Eudoxos vorgetragen, das aber diesen allein, nicht Platon trifft. Denn selbst wenn man annehmen wollte, daß jene Idee des Menschen, die, wenn sie sich mit dem Stoffe mischt, ihn zum Menschen macht, selbst in sich homogen und folglich gestaltlos sei, so bringt doch — ganz im Gegensatz zur Lehre Platons — jene Mischungstheorie es mit sich, daß jedem Teil des Menschen ein mehr oder minder großer Teil der Idee des Menschen beigemischt sein muß, womit also folgerichtig jeder Teil des Menschen zum Menschen würde.

Doch konnte dieser Einwand, der nicht sofort auf der Hand liegt, bei dem Entstehen jener Theorie wohl übersehen werden. Anders hingegen, wenn Eudoxos seine Ideen wirklich als *παραδείγματα* der Dinge betrachtet haben sollte, wogegen sich der letzte Einwand des Aristoteles, der für uns noch in Betracht kommt, richtet. Denn da bei jener Mischungstheorie die Idee im Stoff räumlich ausgebreitet, wenn auch nicht selbst raumerfüllend, gedacht werden muß, so bekäme man, wenn sie außerdem auch noch ein *παράδειγμα* des Dinges sein soll, eine Art ägyptischen Ka, der unkörperlich, aber doch in gleicher Gestalt, in den Dingen lebt, hier aber nicht nur in lebenden Wesen, sondern in jedem gestalteten, nicht nur wie das Gold qualitativ bestimmten Ding. Man wird wohl eine solche groteske Vorstellung dem Eudoxos kaum mehr zuschreiben dürfen, und Aristoteles scheint das selbst gefühlt zu haben, wenn er hinzufügt: *ὥσπερ λέγουσιν*[24]) (sc. die Platoniker, zu denen auch Eudoxos gehört, von dem er also nicht genau weiß, ob er sich auch persönlich dazu bekannte).

---

[24]) Das kann von Alexander nur aus Aristoteles selbst übernommen sein, da er, wie sich gezeigt hat, Eudoxos nur aus diesem kennt, und also kein eigenes Urteil darüber hat, was von Eudoxos selbst ausgesprochen wurde und was nicht.

Damit wird nun endgültig offenbar, worum es sich bei jener Eudoxischen „Lehre“ eigentlich handelt. Es hat sich bei Aristoteles immer deutlicher gezeigt, daß er in allen Dingen, die sich nicht auf jene Mischungstheorie und ihre unmittelbaren Folgen beziehen, die Lehre des Eudoxos unbedenklich mit der platonischen identifiziert bzw. diese für jene einsetzt. Dabei wird er an einer Stelle sogar einmal selbst zweifelhaft, ob er damit nicht zu weit gegangen ist, bleibt aber doch bei seinem Verfahren. Das alles ist nur möglich, wenn Eudoxos gar keine neue Lehre vortragen, ja kaum eigentlich gegen Platon eine neue Modifikation von dessen Lehre aufstellen, sondern nur auf die noch ungelöste Frage nach dem Verhältnis zwischen Ideen und Dingen eine bessere und plausiblere Erklärung geben wollte, als es bisher geschehen war. Es kann nun auch als ausgeschlossen gelten, daß er eine eigene Schrift darüber geschrieben habe. Sonst hätte er auf die von Aristoteles berührten Fragen irgendwie eingehen müssen.

Also behält Philippson recht mit seiner Annahme, daß Aristoteles mit seinen Argumenten nur auf gelegentliche Äußerungen und Verhandlungen innerhalb der Akademie Bezug nehme. Aber dabei bleibt die Frage offen, wie Aristoteles dazu kam, diesen Äußerungen, zumal er doch die Lehre des Eudoxos für „λίαν εὐέλεγκτος“ hält, einen solchen Wert beizulegen, daß er sie einer eigenen Widerlegung für würdig hielt, und wie Eudoxos überhaupt eine solche Auslegung vortragen konnte, ohne daß sie durch den Widerspruch Platons selbst sogleich im Keime erstickt wurde.

Hier kann nur eine genauere Untersuchung der Chronologie weiterhelfen. Es hat sich aus verschiedenen Indizien ergeben, daß die Lehre des Eudoxos nur vor Platons Parmenides entstanden sein kann. Es kann nun weiter, da sie nicht selbständig, sondern von Platon abhängig ist, angenommen werden, daß sie jedenfalls nicht früher entstanden ist, als die Ideenlehre Platons ihre erste volle Ausbildung erfahren hatte, also wahrscheinlich nach Phaedon, Phaedros und den mittleren Partien des Staates. Das ist auch um so wahrscheinlicher, als sich in jenen Schriften noch keine klaren Äußerungen darüber finden, wie das Verhältnis zwischen Ideen und Einzeldingen zu denken ist, sie also gerade die Lücke aufweisen, die Eudoxos auszufüllen sucht. Es wird auch durch die παράδειγμα-Stelle bei Alexander bestätigt. In jenen Schriften der ersten Peri-

ode der Ideenlehre werden zwar häufig die Dinge als bloße ὁμοιώματα (Phaidros, Phaidon) oder εἴδωλα (Staat, εἰκόνες Phaidros), oder auch μιμήματα (Staat, μεμιμημένα Phaidros) der Ideen bezeichnet, aber nicht jene als παραδείγματα der Dinge[25]). Das ist kein bloßer Zufall, sondern eine Folge davon, daß dort der Ton überall auf der Minderwertigkeit des Reiches der Sinnendinge gegenüber dem neu entdeckten Reiche der Ideen liegt, nicht auf der Untersuchung des eigentlichen metaphysischen oder logisch-erkenntnistheoretischen Verhältnisses zwischen beiden, was auch wiederum darin zum Ausdruck kommt, daß die verschiedenartigsten und wörtlich genommen widersprechendsten Metaphern[26]) für dieses Verhältnis neben- und durcheinander gebraucht werden. Daher konnte gerade nach dieser Epoche, wenn einmal die Frage aufgeworfen wurde, worin denn dies Verhältnis nun eigentlich bestehe, jene Anschauung von den Dingen als ὁμοιώματα der Ideen als uneigentliche Metapher[27]) übergangen werden, während andererseits Aristoteles wohl daraus, daß Eudoxos sie nicht ausdrücklich bekämpfte, das Recht herleiten konnte, ihm auch diese platonische Ansicht zu imputieren.

Ist somit die relative Chronologie der Lehre des Eudoxos auf die Zeit zwischen Phaidon, Phaidros und mittlere Partien des Staates einerseits und Parmenides andererseits festgelegt, so werden wir uns jetzt mit der absoluten zu befassen haben. Die Stellung des Parmenides innerhalb der platonischen Dialoge macht, nachdem einmal die großen Gruppen in ihrer Aufeinanderfolge

---

[25]) Im Gorgias (525 B/C), dem einzigen Dialog vor dem Parmenides, in dem das Wort παράδειγμα überhaupt vorkommt, steht es noch ganz ohne Beziehung auf die Ideenlehre in Bezug auf die Büßer im Jenseits, die den Bösen als abschreckendes Beispiel dienen sollen.

[26]) Im Phaedros ist sogar, kurz nachdem das schöne Antlitz als ein solches bezeichnet worden ist, das die Schönheit gut nachahmt, von einer ἀπορροή dieser Schönheit die Rede, die durch die Augen ins Innere des Menschen dringt, eine Metapher, die in ihrer sinnlichen Greifbarkeit der „Mischung“ des Eudoxos schon bedenklich nahe kommt, nur daß sie bei Platon eben Metapher bleibt, während die „Mischung“ des Eudoxos offenbar real gemeint war. (Phaedros p. 251 A/B.)

[27]) Das ist übrigens auch die Bezeichnung der Ideen als παραδείγματα immer geblieben, wie schon der Umstand zeigt, daß Platon das παράδειγμα-Verhältnis im Parmenides nur ganz kurz erwähnt (p. 132 D/E), und zwar in einer Weise, die zeigt, daß sich aus seiner wörtlichen Auslegung Schwierigkeiten ergeben, und dann erst im Timaeus innerhalb eines μῦθος, nicht eines λόγος in positivem Sinn wieder darauf zurückkommt.

mit ziemlicher Sicherheit festgestellt sind, nur noch in einer Hinsicht Schwierigkeit. Es fragt sich, ob er dem Theaetet voraufgeht oder auf ihn folgt. Das durchschlagende Argument für die erste der beiden Annahmen scheint die Stelle Theaetet p. 183e zu sein, wo Sokrates sagt: *Παρμενίδης δέ μοι φαίνεται τὸ τοῦ Ὁμήρου, „αἰδοῖός τέ μοι“ εἶναι ἅμα „δεινός τε.“ συμπροσέμειξα γὰρ δὴ τῷ ἀνδρὶ πάνυ νέος πάνυ πρεσβύτῃ . . . . . . κτλ.* Doch ist es immerhin bemerkenswert, daß alle Autoren, die dieses Argument entweder nicht kennen oder nicht gelten lassen, den Parmenides nach dem Theaetet ansetzen[28]). Dem-

[28]) Campbell hatte, als er jenes Argument noch nicht kannte, in seiner Ausgabe des Politicus (p. LXVIII) den Parmenides zwischen Theaetet und Sophistes angesetzt. Erst später setzt er ihn auf Grund eben jener Theaetetstelle vor dem Theaetet an (Classical Review X p. 133). Waddell (Classical Review X p. 288/89) bringt zuerst sprachliche und inhaltliche Indizien, die den Parmenides in die Nähe des Sophistes und Politikus rücken, setzt ihn aber dann doch vor dem Theaetet an mit den Worten: „To me it seems that, apart from other evidences such as Campbell adduces (erst nachdem er durch dieses Argument überzeugt war!), the remark: *Παρμενίδης δέ μοι . . . κτλ.* (vgl. oben) and the corresponding ones Soph. 217 C, 237 A (das letztere stimmt übrigens nicht, da dort ganz objektiv von der Lehre des Parmenides die Rede ist) are references as clear as Plato's authorship will permit, from those dialogues to the Parmenides as a work already given to the public“. Bei Otto Apelt (Untersuchungen über den Parmenides des Platon p. 51 f.) ist die Beweisführung für den Ansatz des Parmenides vor dem Sophistes durchaus schlüssig, und zwar gerade inhaltlich, diejenige für die Ansetzung vor dem Theaetet, soweit sie nicht das erwähnte Argument benutzt, äußerst gewunden (vgl. p. 53: „Betrachtet man die Stellen [über *φορά* und *ἀλλοίωσις*] für sich, so erscheint es als durchaus möglich, daß der Theaetet die frühere sei (!!), als notwendig keineswegs“). Das einzige Argument, das Apelt sonst noch für das Gegenteil vorbringt, ist, daß der Sophistes nach dem Parmenides geschrieben sei — was richtig ist — und folglich auch der Theaetet, an den der Sophistes anknüpft, ein Argument, das in keiner Weise zwingend ist. Gomperz (Griechische Denker II p. 589) schließt sich den Argumenten Apelts an, hebt aber auch Theaet. p. 183e als das Entscheidende hervor. Umgekehrt hat inhaltlich zwingende Argumente für die Ansetzung des Parmenides nach dem Theaetet schon Zeller (Platon. Studien, Tübingen 1839 p. 185 f.) vorgebracht, der allerdings auch den Sophistes vor dem Parmenides ansetzt, aber selbst in viel unsichereren Ausdrücken (vgl. p. 191, wo er seinen Ansatz des Sophistes fast wieder zurückzieht). Ebenso setzt Raeder (Platons philosophische Entwicklung p. 298), der das Argument aus Theaet. p. 183e verwirft, den Parmenides hinter den Theaetet. Ebenso Lutoslawski (The origin and growth of Plato's Logic. London 1905 p. 405), der die Erwähnung der Begegnung in Theaetet und Sophistes miteinander vergleicht. Wilamowitz endlich kehrt in seinem Platonbuch zu jenem Argument zurück, doch wird mit seiner Theorie noch eine genauere Auseinandersetzung stattfinden müssen. Jedenfalls dürfte klar geworden sein, daß die Theaetetstelle das einzige ernsthafte Argument für eine Ansetzung des Theaetet nach dem Parmenides bildet.

gegenüber fällt es nicht ins Gewicht, das diejenigen, die durch jenes Argument überzeugt sind, dann auch noch andere Gründe für ihre Annahme vorbringen, denn wenn man durch einen Grund zu einer Annahme gezwungen zu sein glaubt, so findet man immer auch noch etwas hinzu, was sie zu stützen scheint.

Andererseits ist es zweifellos falsch, in jener Erwähnung einer Begegnung des jungen Sokrates mit dem alten Parmenides, wie Raeder[29]) es tut, keinen Hinweis auf den Dialog Parmenides sehen zu wollen, schon deshalb, weil diese fast sicher erfunden ist. Also wäre trotz inhaltlicher Bedenken[30]) der Parmenides vor dem Theaetet geschrieben, denn wie sollte sonst Platon im Theaetet auf ihn hinweisen können? Aber man muß sich die Stelle etwas genauer ansehen und nicht nur die Worte, mit denen direkt auf das Zusammentreffen hingewiesen wird. Warum wird denn so unbestimmt das Ansinnen abgewiesen, die Theorien des Parmenides *φορτικῶς* — in plumper Hast — zu behandeln und dann noch einmal[31]) darauf aufmerksam gemacht, daß diese Frage keine Behandlung „nebenbei" vertrage, wenn sie durch Platon selbst schon einmal eingehend behandelt worden ist? Oder glaubt man daß Platon sich, zumal in der Zeit dieser Dialoge, gescheut habe, deutlicher auf einen früheren Dialog zurück zu verweisen, wo ihm hier auch noch die Verlegung des Parmenides in Sokrates' Jugendzeit die beste Gelegenheit dazu bot? Zudem fehlt diese Deutlichkeit der Rückverweisung im Sophistes ganz und gar nicht, wo die Worte ganz anders klingen: *πότερον εἴωθας ἥδιον αὐτὸς ἐπὶ σαυτοῦ μακρῷ λόγῳ διεξιέναι λέγων τοῦτο δ ἂν ἐνδείξασθαί τῳ βουληθῇς, ἢ δι' ἐρωτήσεων, οἷόν ποτε καὶ Παρμενίδῃ χρωμένῳ καὶ διεξιόντι λόγους παγκάλους παρεγενόμην . . . . . κτλ.*[32]) Wenn sich Platon also im Theaetet trotzdem so unbestimmt ausdrückt, so kann der Grund nur darin liegen, daß der Parmenides damals noch nicht geschrieben war,

---

[29]) Platons philos. Entwicklung. Leipzig 1905 p. 298.

[30]) vgl. ibidem p. 297 ff.

[31]) Theaet. p. 184 a: *εἴτε τις ἐν παρέργῳ σκέψεται, ἀνάξι' ἂν πάθοι, εἴτε ἱκανῶς, μηκυνόμενος τὸ τῆς ἐπιστήμης ἀφανιεῖ.*

[32]) Sophistes p. 217 c. Auf den Unterschied der Erwähnung des Parmenides im Theaetet einerseits und im Parmenides u. Sophistes andererseits hat übrigens schon Siebeck (Zeitschrift für Philosophie und philos. Kritik. 108 p. 1 Anm. 1.) aufmerksam gemacht und ähnliche Schlüsse daraus gezogen.

wohl aber geplant[33]). Hat er doch auch sonst öfter auf einen später zu schreibenden Dialog voraus verwiesen.

Ist nun also erwiesen, daß der Parmenides nach dem Theaetet anzusetzen ist, so gilt es, ihn nun auch chronologisch zu fixieren, wofür der Theaetet die nötige Handhabe bietet. Denn daß der Theaetet nach dem Jahre 369 geschrieben ist, kann nach der eingehenden und vorzüglichen Begründung durch Eva Sachs[34]) als feststehend gelten. Andererseits muß er auch, da der Tod Theaetets im Jahre 369 den Anlaß zu ihm gegeben hat, bald nach 369 geschrieben sein. Nun hat 367 Platon seine zweite Reise nach Syrakus angetreten, von der er erst 365 nach Athen zurückkehrte. Mit dieser Reise hat U. v. Wilamowitz[35]) den auffallend unbefriedigenden und überstürzten Schluß des Theaetet in Verbindung gebracht: Platon habe den Dialog noch vor seiner Reise zum Abschluß bringen wollen und deshalb übereilt zu Ende geführt. Damit scheint sich ein neues Argument für die Abfassung des Parmenides vor dem Theaetet zu ergeben, denn wenn Platon den Theaetet wegen der drängenden Reise übereilt abschloß, so kann er nicht nach ihm noch ebenfalls vor der Reise den Parmenides geschrieben haben. Andererseits wird man auch kaum annehmen wollen, daß er schon vor 367 auf einen erst nach 365 geschriebenen Dialog vorauswies. Aber der Theaetet weist ja an seinem Schluß auch auf den Sophistes voraus, den doch auch Wilamowitz nach der Reise geschrieben sein läßt. Hier ergibt sich also im Grunde dieselbe Schwierigkeit. Sie ist jedoch sehr leicht zu lösen. Denn was ist natürlicher als die Annahme, daß Platon den Theaetet vor seiner Abreise nicht mehr vollenden konnte, und ihn dann nach seiner Rückkehr, voll von neuen Gedanken und Problemstellungen, so schnell wie möglich abschloß, indem er zugleich schon auf zwei neu geplante Dialoge vorauswies, die die aufsteigenden Fragen gründlicher und im Zusammenhang behandeln sollten? Damit wird erstens die chronologische Schwierigkeit aufs beste

---

[33]) Vgl. U. v. Wilamowitz, Platon I p. 509: „Als Theaetet aber darauf dringt, nun die Prüfung der Eleatischen Prinzipien vorzunehmen, lehnt Sokrates das für jetzt (!) ab und . . . . . .". Man braucht nur für Sokrates Platon einzusetzen, und das Vertagen der Unterredung verwandelt sich in einen Hinweis auf einen geplanten Dialog.

[34]) De Theaeteto mathematico. Diss. Berlin 1914 p. 18—38.

[35]) U. v. Wilamovitz, Platon p. 509/10.

gelöst und zweitens auch besser erklärt, warum der Schluß des Theaetet nicht nur durch seine Flüchtigkeit, sondern auch durch die ganze Behandlungsart und seinen Stil von den vorangehenden Teilen abweicht und stilistisch in die Nähe der Parmenides-Sophistes-Politikos-Periode rückt. Endlich erklären sich so auch noch die inhaltlichen Zweifel Zellers[36]), ob nicht der Parmenides nach dem Sophistes geschrieben sei, da dann beide zur selben Zeit begonnen sind, wenn auch der Sophistes zweifellos später ausgeführt ist.

Doch auch sonst schließt sich jetzt alles zusammen. Nachdem sich herausgestellt hatte, daß Eudoxos seine Modifikation der Ideenlehre nicht in Buchform vorgetragen haben kam, blieb doch die Frage offen, wie Aristoteles dann dazu kam, sie einer eigenen Widerlegung zu würdigen. Darauf kam nun die Antwort gegeben werden. Die Lehre des Eudoxos muß, wie sich gezeigt hat, vor dem Parmenides, also vor 365, aber auch nicht allzulange vorher, entstanden sein. Von 367—365 aber ist, wie Jacoby[37]) nachgewiesen hat, Eudoxos während Platons Abwesenheit stellvertretendes Schulhaupt der Akademie gewesen. Genau zur selben Zeit ist auch Aristoteles, allem Anschein nach in Platons Abwesenheit, in die Akademie eingetreten[38]).

Das ist eine volle Bestätigung für das, was vorher aus anderen Gründen erschlossen wurde. In Platons Abwesenheit, zur selben Zeit, zu der Aristoteles in die Akademie eintrat, hat Eudoxos als stellvertretendes Schulhaupt seine Theorie vorgetragen, vielleicht mehr als Antwort auf von Platon noch nicht gelöste Fragen denn als eigene Theorie, und man versteht jetzt sowohl, wie er sie, ohne von Platon selbst gestört zu werden, ausbilden konnte, als auch warum Aristoteles sie berücksichtigt[39]).

Zugleich ist es damit vergönnt, wenigstens an einer Stelle einmal in das lebhafte philosophische Treiben hineinzusehen,

---

[36]) Vgl. oben p. 21 Anm. 28.

[37]) Jacoby: Apollodors Chronik zu Frgt. 56 Anm. 18 (p. 325). Philol. Untersuchungen ed. Kießling u. Wilamowitz. vol. 16.

[38]) Vgl. W. W. Jaeger, Aristoteles p. 15 Anm. 1.

[39]) Er konnte dies um so mehr, als Eudoxos allem Anschein nach gleich nach der Rückkehr Platons Athen wieder verließ, es also zu einer wissenschaftlichen Auseinandersetzung zwischen ihm und Platon wohl nicht mehr gekommen ist.

das schon in jener Zeit, auch wenn Platon nicht anwesend war, in der Akademie geherrscht haben muß, und das nicht ohne Einwirkung auf ihn selbst geblieben ist. Denn nachdem das zeitliche Verhältnis einmal festgestellt ist, wird man wohl auch nicht mehr daran zweifeln, daß Platon im Parmenides auf Fragen Bezug nimmt, die während seiner Reise verhandelt wurden. Daß dabei Eudoxos nicht der einzige war, von dem eine solche Einwirkung ausging, zeigt die Erwähnung des *τρίτος-ἄνθρωπος*-Argumentes im Parmenides, das sicher nicht von Eudoxos stammt[40]. Auch soll diesem nicht etwa eine über-

---

[40] Über seine mutmaßliche Herkunft vgl. Cl. Bäumker. Rhein. Mus. 34 (1879) p. 64 ff.

Übrigens glaube ich nicht, daß Bäumkers Erklärung und Emendation der Polyxenosstelle ganz richtig ist, weshalb ich hier wohl kurz darauf eingehen darf. — Überliefert ist bei Al. Aphr. comm. in Arist. met. I, 9. p. 84, 16 f. ed. Hayduck: *λέγει δὲ Φανίας ἐν τῷ πρὸς Διόδωρον Πολύξενον τὸν σοφιστὴν τὸν τρίτον ἄνθρωπον εἰσάγειν λέγοντα „εἰ κατὰ μετοχήν τε καὶ μετουσίαν τῆς ἰδέας καὶ τοῦ αὐτοανθρώπου ὁ ἄνθρωπός ἐστι, δεῖ τινα ἄνθρωπον εἶναι ὃς πρὸς τὴν ἰδέαν ἕξει τὸ εἶναι. οὔτε δὲ ὁ αὐτοάνθρωπος, ὅ ἐστιν ἰδέα, κατὰ μετοχὴν ἰδέας, οὔτε ὁ τὶς ἄνθρωπος. λείπεται ἄλλον τινὰ εἶναι τρίτον ἄνθρωπον τὸν πρὸς τὴν ἰδέαν τὸ εἶναι ἔχοντα.* Der erste Satz scheint zunächst eine reine Tautologie zu enthalten, und Bäumker hat deshalb schon zu dem Mittel gegriffen, zwischen dem „*κατὰ μετοχὴν ἰδέας εἶναι*" und dem „*πρὸς τὴν ἰδέαν ἔχειν τὸ εἶναι*" einen Unterschied zu machen, wobei dann das zweite das Verhältnis des *τρίτος ἄνθρωπος* zur Idee bezeichnen würde. Er sieht sich dabei genötigt, im zweiten Satz eine Änderung vorzunehmen, weil es ein Widerspruch ist, wenn im ersten Satz behauptet wird, der Mensch sei *κατὰ μετοχὴν ἰδέας*, und dasselbe im zweiten Satz, der noch durchaus zur folgernden Argumentation gehört und daher nicht schon die Verneinung des ersten Satzes überhaupt enthalten kann, geleugnet. Er stellt deshalb *κατὰ μετοχὴν* um und schreibt: *οὔτε δὲ ὁ αὐτοάνθρωπος, ὅ ἐστιν ἰδέα, οὔτε ὁ κατὰ μετοχὴν ἰδέας τις ἄνθρωπος κτλ.* Damit nimmt er dem Satz allerdings sein Prädikat, das man gemäß Bäumkers Übersetzung (weder ist der *αὐτοάνθρωπος* selbst der verlangte Mensch etc.) erst ergänzen müßte (etwa durch *οὗτος* hinter *ὅ ἐστιν ἰδέα*. Aber da der Widerspruch besteht, so könnte man das schließlich gelten lassen. Schlimmer ist jedoch, daß bei Bäumkers Interpretation des *πρὸς τὴν ἰδέαν* als eines weiteren Begriffes, der alles umstoßen soll, was zur Idee in irgendeiner Beziehung steht, ganz unklar bleibt, wie Polyxenos zur Annahme seines *τρίτος ἄνθρωπος* kam, was Bäumker selbst zugibt (p. 75: Warum aber dieser dritte Mensch anzunehmen sei, das ist in dem Beweise des Phanias nicht näher angegeben.) Dabei soll es sich aber doch um einen Beweis handeln.

Der Fehler Bäumkers besteht darin, daß er das *τρίτος-ἄνθρωπος*-Argument des Polyxenos von vornherein mit dem des Aristoteles und dem ziemlich gleichlautenden des platonischen Parmenides gleichsetzt, wonach dann freilich das *πρὸς τὴν ἰδέαν* auf das Verhältnis dieses *τρίτος ἄνθρωπος* zur Idee passen muß. Aber Alexander Aphr. führt an jener Stelle gerade verschiedene Formen jenes Argumentes an (die erste: *ἄνθρωπος περιπατεῖ* etc. ist von der aristotelischen ganz verschieden), und schon deshalb ist es klar, daß der Beweis des Polyxenos mit dem des Aristoteles gerade nicht

ragende Stellung in jenen Kontroversen eingeräumt, sondern nur an einem Beispiel gezeigt werden, daß es wohl möglich ist, durch genaue, wenn auch teilweise beschwerliche Untersuchungen und durch das Aufspüren solcher Einwirkungen eine bessere Kenntnis sowohl des philosophischen Treibens im 4. Jahrhundert als auch der persönlichen philosophischen Entwicklung Platons zu gewinnen.

München. K. v. Fritz.

übereinstimmte. Damit fällt auch die Notwendigkeit weg, daß das *πρὸς τὴν ἰδέαν* und seine Bedeutung an unserer Stelle auf den *τρίτος ἄνθρωπος* des Aristoteles passe. Das *πρὸς τὴν ἰδέαν εἶναι* bedeutet aber, wie unter anderem aufs deutlichste die Polemik des Aristoteles gegen Eudoxos bei Alexander Aphr. p. 98 ed. Hayduck zeigt, daß die Dinge ihr So-sein, ihre Qualität gemäß der Idee haben, d. h. daß sie vermöge ihrer Zugehörigkeit zu ein und derselben Idee qualitäts- bez. wesensgleich oder ähnlich sind. Der Ton liegt also auf dem Problem von Ähnlichkeit, Gleichheit und Identität, eben demjenigen Problem, das auch in Platons Parmenides mit dem *τρίτος-ἄνθρωπος*-Argument verbunden erscheint. Die Schwierigkeit der Ideenlehre, wie sie im Parmenides abgeleitet wird, beruht darauf, daß einerseits die Dinge nur dadurch ähnlich sein sollen, daß sie an ein und derselben (identisch selben) Idee teilhaben, und daß diese selbst mit dem Einzelding doch nicht identisch sein kann. Wenn also durch die Idee die Verbindung zwischen allen einander ähnlichen Einzeldingen hergestellt werden soll, so scheint wiederum etwas drittes notwendig zu sein, das die Verbindung zwischen der Idee und den Einzeldingen herstellt, und dies ist eben der *τρίτος ἄνθρωπος* des Aristoteles. Dieses Argument des Aristoteles — für den Versuch, es zu widerlegen, ist hier nicht der Ort — wird von Polyxenos modifiziert. Fragt jener einfach nach der Verbindung zwischen Idee und Einzelding, so sucht dieser konkreter nach dem *ἄνθρωπος*, der wirklich „*πρὸς τὴν ἰδέαν τὸ εἶναι ἔχει*", und das kann nach dem oben ausgeführten nur heißen: „der wirklich der Idee vollständig nachgebildet ist und sich nicht wie die Einzelmenschen in allen zufälligen Unterschieden von ihr unterscheidet". Interpretiert man so, so enthält der erste Satz des P. keine Tautologie mehr, er enthält dann aber auch das erste Stück eines Beweises, den Bäumker nicht finden konnte, und der Sinn des Ganzen muß sein: Wenn der Mensch durch Teilhaben an der Idee des Menschen Mensch ist, so muß es auch einen Menschen geben, der der Idee wirklich nachgebildet ist (die geforderte vollständige Gleichheit mit ihr besitzt). Aber weder ist die Idee des Menschen *κατὰ μετοχὴν ἰδέας*, — denn sie ist selbst die Idee — noch hat der beliebige Einzelmensch *πρὸς αὐτὴν τὸ εἶναι* (d. h. die geforderte Gleichheit)" und so ist auch zu ergänzen: *ἀλλ' οὔτε ὁ αὐτοάνθρωπος, ὅ ἐστιν· ἰδέα, κατὰ μετοχὴν ἰδέας οὔτε ὁ τὶς ἄνθρωπος πρὸς αὐτὴν ἔχει τὸ εἶναι*, wobei die ergänzten letzten Worte als scheinbare Wiederholung des vorhergehenden Satzendes leicht ausfallen konnten.

II.

Herondea.

Dem Dichter, der uns vor einem Menschenalter aus dem ägyptischen Sand geschenkt worden war, drohte nach der ersten Durcharbeitung die Gefahr, wieder dem Schlaf der Interesselosigkeit anheimzufallen, da inzwischen die offiziellen Vertreter der alexandrinischen Literatur durch neue Funde in ein helleres Licht gerückt wurden und das Interesse auf sich zogen, während gerade das Stück des Außenseiters, das einen Blick in die Parteiungen dieser Literatur gewähren konnte, durch die Ungunst des Geschicks unlösbare Rätsel zu bieten schien.

Seit vier Jahren aber ist plötzlich das Interesse für ihn wieder gewaltig gewachsen. Die englische Philologie als Besitzerin des kostbaren Schatzes erinnerte sich ihrer Pflicht und brachte das Problem des VIII. Mimus durch Einordnung auch der letzten Splitter in das zertrümmerte Bild von neuem und diesmal mit der Aussicht auf Lösung auf die Tagesordnung. Was Otto Crusius geahnt hatte, nahm nun greifbare Gestalt an. So konnte ich auf seinen Spuren in dieser Zeitschrift Band 79, S. 370—433 eine vollständige Wiederherstellung des „Traumes des Herondas“ versuchen (im folgenden zitiert als „Traum“), damit zum Verständnis seiner dichterischen Persönlichkeit beitragen und das Problem der literarischen Kämpfe seiner Zeit aufrollen.

Die Arbeit an Herondas ging munter weiter. In der Philologischen Wochenschrift 1926, Sp. 193—211 konnte ich die in den letzten Jahren erschienenen Ausgaben besprechen (Rez.). Soeben habe ich die alte Übersetzung des Dichters von Crusius in ganz neuem Gewand mit dem griechischen Text vereint vorgelegt: Otto Crusius, Die Mimiamben des Herondas, Deutsch, 2. Auflage, mit griechischem Text und Abbildungen, von Rudolf Herzog, Dieterich'scher

Verlag, Leipzig 1926 „Ausgabe". Aber ihr Zweck, da sie nicht nur den Fachgenossen dienen, sondern auch für weitere Kreise von Gebildeten dem Dichter seinen Platz in der Weltliteratur anweisen soll, verbot die eingehende fachmännische Rechtfertigung meiner neuen Auffassungen und Auseinandersetzung mit älteren und neuesten Ausführungen über den Dichter und die mit ihm zusammenhängenden Probleme. Diese Aufgabe soll den folgenden Blättern vorbehalten sein, in denen ich zuerst kurze Erläuterungen zu Streitpunkten in den einzelnen Stücken gebe und daran die großen Probleme anreihe. Ich setze dabei meine genannten Arbeiten als bekannt voraus und zitiere verkürzt die Ausgaben von Crusius[5] (1914), Nairn (1904), Groeneboom (1922), (Headlam-)Knox[1] (1922), Terzaghi[1] (1925) und die Aufsätze von Knox[2] (The dream of Herodas, Class. Review 1925, S. 13—15), Knox[3] (Herodes and Callimachus, Philologus 81, 1925, S. 241—255), Knox[4] (Herod(a)s, Philologische Wochenschrift 1926, Sp. 77f.), Edmonds (Some notes on the Herodas Papyrus, Class. Quarterly 19, 1925, S. 129—146), Terzaghi[2] (La recitabilità dei Mimiambi di Eroda, Aegyptus VI, 1925, S. 114ff.), Vogliano (Nuovi Studi sui Mimiambi di Heroda, Rivista di Filologia 1925, S. 395—412), Radermacher (Der „Lehrer" des Herondas, Sonderabdruck aus Wiener Zeitschrift für Volkskunde 30, 1925).

I.

I 8. *στρέψον τι, δούλη.* Hier bin ich der Anregung von C. Hertling, Quaestiones mimicae, Diss., Straßburg 1899, S. 9[2] gefolgt, der *aperi paullulum* übersetzt. Für die vulgate Erklärung „tritt ab!" nach Art eines militärischen Kommandos „kehrt marsch!" ist keine schlagende Beweisstelle aus der griechischen Literatur beigebracht. Da Threissa V. 79 zur Hand ist, ohne vorher herbeigerufen zu werden, so müßte ihre etwaige Entfernung wegen der (noch gar nicht vorauszusehenden) diskreten Mission der Gyllis auch nicht durch Worte zum Ausdruck gebracht sein. Wichtiger scheint mir, daß Metriche in ihrer delikaten Stellung während der Abwesenheit des Geliebten in der Annahme von Besuchen vorsichtig ist und sie nicht durch die Nachbarschaft kontrollieren lassen will. Diese Vorsicht zeigt sich vom Klopfen an. Genau so scheint es in der entsprechenden Situation bei Terenz Hautontimorumenos

(s. meine Ausgabe S. 199) zu sein, wo der kundschaftende Sklave berichtet, v. 275ff.

ubi ventum ad aedis est, Dromo pultat foris:
anus quaedam prodit: haec ubi aperuit ostium,
continuo hic se coniecit intro, ego consequor:
anus foribus obdit pessulum, ad lanam redit.

Das sieht aus, als ob die Sklaven nur durch Überrumpelung überhaupt Einlaß erhalten hätten. Gerade in solcher Situation, bei heimlichem, geräuschlosem Eintritt, Einlaß oder Austritt, spielt der in der Pfanne der Schwelle gedrehte senkrechte Türbolz, *στρεπτήρ, στροφεύς, cardo* eine große Rolle, z. B. Aristoph. Thesm. 487. Lucian. dial. mer. 12. Agathias AP V 293, 7ff. Plaut. Curcul. 158ff. Tibull I 2, 19. 6, 11f. Ovid. metam. IV 93. XIV 781. Amor. I 6, 1f:

Ianitor, indignum! dura religate catena,
difficilem mota cardine pande forem.
quod precor, exiguum est. aditu fac ianua parvo
oblicum capiat semiadaperta latus.

Bei dieser Auffassung ist *τι* adv. zu fassen („ein wenig"). Die Ergänzung von *στρεπτῆρα, στροφέα* hat bei dem etymologischen Zusammenhang kein Bedenken. Metriche gäbe also mit diesen Worten den Auftrag zum Einlaß des Gastes. Doch muß ich zugeben, daß wir auch für diesen Sinn des Ausdrucks keinen ganz schlagenden Beleg haben. Daher stelle ich an zweiter Stelle den Vorschlag von Nicholson zur Wahl, der übersetzt „spinn ein bißchen". Beim Spinnen spielt das Drehen, *στρέφειν, torquere, versare* der Spindel oder des Fadens eine große Rolle, wie die bei Blümner, Technologie² I, S. 127 angeführten Stellen bequem zeigen. Aber mit *τι* oder ohne Objekt ist der Ausdruck auch nicht ohne Bedenken. Daß er in die Situation sich auch gut fügen würde, zeigt der oben ausgeschriebene Terenzvers *anus foribus obdit pessulum, ad lanam redit.* Jedenfalls haben wir es mit einer abgeschliffenen Wendung der Umgangssprache zu tun.

V. 30. Die Datierungsfrage behandle ich unten ausführlich.

V. 43—47. Die Versanfänge sind so verwischt, daß auch die neuesten Lesungsversuche problematisch bleiben. Sicher scheint mir das schon von Naim gefundene *τὸ δεῖνα δέ* in V. 44 zu sein, aus der Komödie (Aristoph. Av. 648. Lysistr. 921, 928. Vesp. 524.

Pax 268. 279. Menander Sam. 202. Perik. 145. Lucian. vit auct. 19. dial. mer. 12 fin.) bekannt als Verlegenheitseinschaltung der Umgangssprache, wenn man ins Stocken kommt: „ja, was ich noch sagen wollte". Gyllis hat einen Spruch nach dem andern aus ihrem Repertoire geholt, da Metriche ihr aber den Gefallen einer Frage nicht tut, so sucht sie mühsam einen neuen Gemeinplatz. Nun aber wird Metriche ungeduldig und unterbricht sie mit dem Ruf *τί] λη[ρ(ε)ῖ]ς*; auch dies ist aus der Komödie bekannt (z. B. Aristoph. Nub. 500. 829. 1273. Vesp. 767. 1370. Lysistr. 744. Menander Heros 12).

V. 82. *ου παραλλαττει[ν* ist deutlich zu lesen. Das Wort nimmt V. 39 *μετάλλαξον τὸν νοῦν* wieder auf. Über den intransitiven Gebrauch der Composita von *ἀλλάσσειν* vgl. Mayser, Papyrusgrammatik II 1, S. 83f.

II 6—15. Das Verständnis und die Ergänzung der Verse muß von dem sicheren Erhaltenen ausgehen. V. 10—15 handeln von der Wahl der *προστάται* vor Gericht für beide Parteien. Als Grund dafür ist in V. 8 angegeben, daß keiner von ihnen Bürger und beide in prekärer Lage sind. Zu V. 7 gibt die sicher erhaltene Buchstabenfolge *ομαστος* ein tadelloses, wenn auch noch nicht belegtes Wort *ὅμαστος* = *ὁμοπολίτης, συμπολίτης*. Das ist das Gegenteil von dem im folgenden Gesagten, also muß der Satz irreal sein. Die nächsten Buchstaben sind bisher *ηιασ . . ν χωρη* gelesen worden. Das vermeintliche *I* hat aber oben rechts einen Knopf. Das kommt zwar in unsrer Handschrift auch sonst vor, z. B. I 35, aber häufiger wird der Bogen des *P* zu einem Punkt verkleinert, so daß dieses genau so aussieht, z. B. I 3. 29. 31. 77 (zweimal) II 31. III 25. 37. 51. 74. VIII 21. So lese und ergänze ich *εἴ μ' ἐκ] βίης ὅμαστος ἤρασ[σ' ἐ]ν χώρῃ*. Hesych erklärt *ἀράσσει· συντρίβει, τύπτει*, auch Pollux VIII 76. 77 gibt *ἤραξεν* und *ἀράσσων* unter den Synonyma für Realinjurien an. Die Ergänzung für V. 6 gibt dann Ovid. Amor. I 7, 29 an die Hand:

an si pulsassem minimum de plebe Quiritem,
plecterer, in dominam ius mihi maius erit?

Dem *plecterer* entspricht V. 6 *τὠλυκὸν (τὸ ἀλυκὸν) γὰρ [ἂν] κλαῦσαι*, das Knox[1] gefunden und durch Parallelen gestützt hat (nur daß er statt *ἂν* ergänzt *δεῖ*). Für die Vermischung des Irrealis im Bedingungssatz mit dem Potentialis im Hauptsatz, um mich

den Termini und Auffassungen der Schulgrammatik anzupassen, finden sich bei Kühner-Gerth II S. 471 f. viele Beispiele. — So bleibt noch der Anfang von V. 6, wo ich επιστιν erkenne und danach ergänze φέρω δ]ὲ πίστιν nach Soph. El. 735. Oed. R. 1445 (oder prosaischer ἔχω). Knox[4] liest den Anfang ganz anders πολλο]ῦ γε καὶ δ(ε)ῖ, was mir nicht zu den ersten erhaltenen Resten zu stimmen scheint. Wichtig ist der Halbvers nicht für den Zusammenhang, da γὰρ danach einen neuen Satz markiert. Die nähere Erläuterung der Verse habe ich in der Rez. S. 202 und in der Ausgabe gegeben.

V. 68. Die Parodie der Anekdote von Hypereides und Phryne (Athen. XIII 590e) liegt auf der Hand. Ob sie wahr oder gut erfunden, ist Nebensache; ihren Umlauf zur Zeit des Herondas zu bezweifeln liegt kein Grund vor, auch nicht wegen des Fragments aus Poseidippos (III 339 Kock) bei Athen. XIII 591c. Die Entblößung des Körpers als Trick des Verteidigers haben die römischen Redner als gelehrige Schüler nachgeahmt: M. Antonius riß 100 v. Chr. dem wegen böser Erpressungen angeklagten Sieger im Sklavenkrieg M.' Aquilius das Hemd von der Brust, um den Richtern seine Narben zu zeigen, Cicero de orat. II 124. 195. in Verr. V 3. Dieses Beispiel führt Quintil. instit. or. II 15, 7 zugleich mit dem von Phryne (9) an. VI 1, 30ff. gibt er solche Tricks für Ankläger wie in unserem Fall an, sowie ihre Abwehr, schließt aber mit der Mahnung 47: *sed haec tamen non debent esse mimica.*

III. Diesen Mimus hat Radermacher neuestens von der volkskundlichen Seite aus beleuchtet. Leider kann ich mich manchen seiner Erklärungen nicht anschließen.

Er hat einen hübschen Beleg (Dio Chrys. XLVI 14) dafür beigebracht, daß die Angehörigen wegen der häuslichen Unarten der Kinder zum Lehrer laufen; wenn er aber dann das Vorschieben der Mutter damit erklärt, daß der Vater alt, blind und taub sei, so nimmt er die große Unwahrscheinlichkeit dieses hohen Alters für den Vater eines höchstens 10—12jährigen Buben ohne weiteres in Kauf. Sie habe ich vermieden, indem ich den Alten nicht als Vater des Buben, sondern der Frau fasse, was der Wortlaut ebenso gut erlaubt. Als arme Witwe verstehen wir die Frau erst recht. Aus den Gesetzen des Cha(i)rondas, die nach II 48 für Kos gelten sollen, führt Diodor 12, 15, 2 an: ἔγραψε γὰρ τῶν ὀρφανικῶν χρημάτων

ἐπιτροπεύειν τοὺς ἀγχιστεῖς τοὺς ἀπὸ πατρός, τρέφεσθαι δὲ τοὺς ὀρφανοὺς παρὰ τοῖς συγγενέσι τοῖς ἀπὸ μητρός. Ich lege zwar keinen absoluten historischen Wert auf die Gesetze des Charondas für Kos, aber dieses paßt doch gut zu unserer Situation. In Athen stand es der Witwe mit Kindern frei, im Haus des Mannes zu bleiben oder zu ihren früheren *κύριος* zurückzukehren (Lipsius, Das attische Recht, S. 495). In dem Schulgeld, das die arme Mutter zahlen muß (v. 9f.), kann man allerdings einen Widerspruch zu einem andern Gesetz des Charondas finden, über die staatliche Besoldung der Lehrer, damit auch die Armen ihre Kinder in die Schule schicken können, Diodor 12, 12, 4. 13, 4. Aber wie die *δημόσιοι ἰατροί*, mit denen Diodor die Einrichtung vergleicht, daneben noch Honorar nehmen durften, so mögen auch die staatlich nur mit dem Existenzminimum bezahlten Schulmeister teils feste, teils freiwillige Beiträge von den Schülern bezogen haben, von denen sich auch Arme im Interesse ihrer Kinder nicht gut ausschließen konnten. Solche Verhältnisse haben in den Schulen bis tief ins letzte Jahrhundert bestanden. Vgl. auch meine Koischen Forschungen und Funde S. 204[3].

Wenn Metrotime übrigens eine arme Witwe ist, so ist sie doch kein Fischweib, wozu sie Knox[3] S. 255[18] macht, auf Grund eines sonderbaren Mißverständnisses von v. 20, nach dem die Klicker des Buben *ἐν τῇσι φύσῃς τοῖς τε δικτύοις κεῖνται.* Dazu steht bei Knox[1] S. 132: „*δικτύοις is an indication of their class, fishermen being proverbially poor.*“ Ein Fischernetz wäre ein sonderbares Behältnis für Klicker, und was haben die Fischer mit *φῦσαι* zu tun? Nein, es sind die Beutel, Säcke, engmaschigen Netze für die Astragalen, wie wir sie auf Vasenbildern an der Wand hängend, auf Terrakotten in den Händen der Knaben sehen (vgl. meine Ausg. Tafel V). Die *δίκτυα* sind die *reticula* der Römer, die *réticules* unserer Großmütter.

V. 27. Das *ὄνους βόσκειν* steht vielleicht doch noch um einen Grad tiefer als der Beruf des Eseltreibers nach der Deutung Radermachers.

V. 40f. Zum Vergleich der Kletterkünste des Buben mit denen eines *καλλίης* ist es nicht nötig, mit Radermacher die Kallikantzaren, Gespenster des modernen griechischen Volksglaubens, herbeizurufen. Die Hausaffen, die sich die alten Griechen hielten, trieben in Wirk-

lichkeit ihr Unwesen auf den Dächern. Das zeigt nicht nur der späte Babrius Fab. 125, sondern schon Plautus Miles glor. 160ff. 178ff. 284ff. 504. Rudens 597ff.

V. 49. Radermachers durch Crusius, Untersuchungen zu Herondas S. 66, angeregte Erklärung des sprichwörtlichen Ausdrucks *χάληθίν' ὥστε μηδ' ὀδόντα κινῆσαι* „es ist so wahr, daß es auch nicht einen Zahn ins Wackeln bringt", was eine Strafe für das Lügen sein könnte, müßte durch genaue Entsprechungen belegt sein, um plausibler zu sein als die nächstliegende „daß man nicht mal den Mund zu öffnen wagt".

V. 50. *τὴν ῥάκιν λελέπρηκε.* Nach Radermacher „kann der Sinn nur ‚Kleid' sein, wie heute wohl allgemein zugegeben wird". Aber er gesteht selbst, daß ein Femininum zu *τὸ ῥάκος* sonst nicht bekannt ist, und wohl weil er sich bewußt ist, daß es nach der 3. Deklination *τὴν ῥακίδα* heißen müßte, muß er eine Änderung in *τὴν ῥάκην* vorschlagen wie *βλάβος*: *βλάβη* u. a.

Doch wozu ändern, wenn *ἡ ῥάκις* die gut ionische Form für *ῥάχις* „Rücken" ist und einen ausgezeichneten Sinn gibt? Auszugehen ist vom *tertium comparationis* mit dem delischen Reusenfischer. Plinius N. H. 31, 102 spricht von den *sale et sole cornea corpora piscatorum,* Herakleides Krit. FHG II p. 259, 24 schildert die boeotischen Fischer *ἐν αἰγιαλοῖς τε καὶ φύκεσι καὶ καλύβαις καταγεγηρακότες, πυρροὶ ταῖς ὄψεσι πάντες τε λεπτοί* (*λεπροί* nach unserer Stelle?), *τὰ δ' ἄκρα τῶν ὀνύχων καταβεβρωμένοι ταῖς κατὰ θάλατταν ἐργασίαις.* Anschaulich wird ihre schorfige Haut durch die hellenistischen Fischerstatuen vom Vatikan, Brunn-Bruckmann Nr. 164, und vom Konservatorenpalast, Nr. 393b. Ihr Gegenstück sind die Jäger, die ihr Leben im Wald zubringen und deren Haut vom Unterholz zerschunden wird: Varro Sat. Men. Meleager Fr. 296 B. *sin autem delectationis causa venamini, quanto satius est salvis cruribus in circo spectare quam his descobinatis in silva cursare.* So treibt sich auch Kottalos *καθ' ὕλην* herum.

V. 61. Die volkskundliche Erklärung der *Ἀκεσέω σεληναίη* bei Radermacher ist interessant, will aber doch vielleicht zu viel beweisen. Wenn man den Hintern dem Vollmond bei Verfinsterung zu apotropäischem Zweck zeigte, so ist das doch eine andere Vorstellung als der Vergleich des Hintern mit dem Vollmond.

IV. Die baugeschichtliche Grundlage für die Datierung des von Herondas beschriebenen Tempels in dieselbe Zeit, auf die die Erwähnung der Söhne des Praxiteles und des Apelles führt, werde ich demnächst, wenn die dazu von Herrn Dr. Paul Schazmann bearbeiteten Pläne fertiggestellt sind, aus dem Baubestand und den Inschriften an anderem Ort vorlegen.

Terzaghi[2] glaubt seine These von der szenischen Aufführung der Mimiamben des Herondas am Beispiel des IV. Mimus auf Grund des Ergebnisses meiner Ausgrabungen stützen zu können. Es läßt sich nicht bezweifeln, daß man zu Altarbau und Tempel einen Augenpunkt nehmen konnte, von dem aus diese den Handlungshintergrund bilden könnten. Aber, um vor dem Publikum die Handlung abrollen zu lassen, muß er Modifikationen in der Aufstellung der beschauten Weihgeschenke vornehmen lassen. Abgesehen davon scheint es mir ganz unmöglich, daß gerade für dieses Stück, in dem Herondas sein eigenes Kunstwollen, den Naturalismus, an den Kunstwerken rühmt, von diesen nur andeutende Attrappen am falschen Ort aufgestellt werden sollten. Und dieser ganze Apparat um der 95 Verse willen? Ich möchte Terzaghi auf den ausgezeichneten Aufsatz von Sudhaus, Der Mimus von Oxyrhynchos, Hermes 41, 1906, hinweisen, der S. 264[2] folgendes erzählt: „Im Sommer 1902 führte Zacconi, der damals in den Anfängen seiner glänzenden Laufbahn stand, in Neapel die *Mezzana* des *Eroda* (Herondas I) auf. Als das Stück nach wenigen Minuten zu Ende war, sah sich das Publikum sehr verdutzt an und wußte nicht recht, woran es war, bis ein Aufgeklärter *già finito* rief. Da brach dann eine große Heiterkeit aus, in der das Urteil lag, daß die *Mezzana* nicht auf die Bühne gehöre, so reizend sie im übrigen ausgestattet war". Auch mir gab gerade die mimische Kunst der Landsleute von Terzaghi, der echten Erben der alten Mimen, die Erleuchtung, daß die mimische Kunst eines Einzelnen — für mich war es Fregoli — einen Mimiambus vollständig bewältigen könne. Vgl. meine Ausg. S. 51—53.)

VII. In diesem Mimus haben in der letzten Zeit englische Gelehrte durch neue Anfügung der kleineren Fragmente viel für die Textgestaltung und Ergänzung geleistet. Da sie aber untereinander uneinig sind, ist eigene Nachprüfung notwendig, die mir durch die Güte der Verwaltung der Papyri des British Museum

ermöglicht ist. Die Kolumnen des VII.—IX. Mimus sind mit den Fragmenten neu montiert; von diesem Zustand wurden mir „Rotographs“, Weißschwarzphotographien, angefertigt, die sehr scharf sind und das Original beinahe ersetzen.

Am stärksten ändert sich der Text der Kol. 36, V. 26—42, wo Knox[2], der auch den Übergang von V. 25 schön ergänzt hat (ἡ *Πά[φ̣ου] δοίη [μεδέουσ' δσωνπ]ερ*), den losen schmalen Streifen mit den Zeilenanfängen um 3 Verse höher als bisher gerückt hat. Sein seitlicher Abstand vom Hauptstück der Kolumne kann aber mangels eines Zusammenhanges zwischen ihnen nur durch sichere Ergänzungen bestimmt werden. Herr Milne schreibt mir: „Col. 36 is not mounted with strict accuracy as is attainable“ und gibt dann als sichere Ergänzung V. 29 an, wo Knox[2] und, ehe mir sein Artikel zugänglich war, ich nach Kenntnis von Edmonds' Artikel ebenso ergänzte, *χ[ρυσοῦ στατῆρα]ς*. In der Kontroverse zwischen Edmonds und Knox über die Zahl der zu ergänzenden Buchstaben steht Milne auf der Seite des letzteren, indem er auch die Ergänzungen von Edmonds auf dem unteren Teil der Kolumne für zu lang erklärt. Zuletzt hat sich Knox[4] darüber ausgesprochen. Auf die Feinheiten der Methode, aus den einst durch die Rolle gefressenen Wurmlöchern jetzt in dem aufgerollten und zerschnittenen Papyrus die Abstände zu fixieren, kann ich fern vom Original nicht eingehen. Im allgemeinen wird Knox recht haben, nur sind seine Berechnungen etwas zu starr. Bei der willkürlichen Schreibart des Papyrus ist die genaue Zahl der Buchstaben desto unsicherer, je mehr Raum zur Ergänzung ist, auch schon am Anfang der Zeilen. Knox scheint mir die Neigung des Schreibers, mit den Zeilenanfängen immer mehr nach links zu rücken, so daß auf der untersten Zeile der Kolumne der Anfang um bis zu drei Buchstaben weiter links stehen kann als auf der obersten, nicht genug beachtet zu haben, denn dadurch kommt ein weiteres Moment der Unsicherheit herein. Daher behalte ich mir etwas größeren Spielraum für Ergänzungen vor. Nun zum einzelnen:

V. 25f. ist eine Beschwörung wie III 56. V 69. Da wird der beschworenen Person etwas Gutes gewünscht, wenn sie etwas leistet. Dagegen verflucht Kerdon V. 34 sich selbst, wenn er lüge. Eine solche Beteuerung kann also V. 25f. nicht sein, sondern ein Ansinnen an die Frauen: „So wahr euch Aphrodite

eure Wünsche erfüllen möge (gebt der Wahrheit die Ehre und antwortet mir): Saht ihr je sonst schon eine solche Farbe?" Darnach meine Ergänzung ἤ[δη κοτ' εἶδετ' ἄλ]λο κτλ. Zum Ausdruck vgl. Plato resp. VI 493d ἤδη πώποτέ του ἤκουσας; und positiv A 260 ἤδη γάρ ποτ' ἐγὼ . . . ὡμίλησα. Soph. Ai. 1142 ἤδη ποτ' εἶδον ἄνδρ' ἐγὼ κτλ.

V. 28 beginnt mit κ, aber κού-κοὐδέ befriedigt nicht nach negativem Satz oder rhetorischer Frage in negativem Sinn. Auch die sonderbaren überschüssigen καὶ in κῆν μήκοτ' III 17 und κῶς δ' ἄτρυτε κοὐ κάμνεις; VIII 4 erklären unsere Stelle nicht, und I 24 κοὐδὲ γράμμα σοι πέμπει steht nach positivem ersten Glied, und οὐδέ heißt da „nicht einmal". Daher lasse ich die rhetorische Frage weitergehen: κ[οῦ χρυσὸς οὔτ]ω, κοῦ δὲ κηρὸς ἀνθήσει; wie Ilias K 405f. Rufinus AP V 14, 1. 5.

V. 29. Die sichere Ergänzung χ[ρυσοῦ στατῆρα]ς (s. oben) führt zu meiner Ergänzung von V. 30f. ἐφ' ᾧτε] τοῦτο κἤτερον χρῶμα β[άψαι (oder nach hellenistischer Formel βάψει, Mayser, Papyrusgrammatik II 1, 214f., zur Konstruktion vgl. Plato resp. IV p. 429d ἐάν τε τις ἄλλα χρώματα βάψῃ), denn Sache des Gerbers (VI 87f.) ist das χρῶμα βάπτειν.

V. 31 habe ich γελᾶτ'; nach II 74 ergänzt. Das Lachen der Frauen über den exorbitanten Preis, den er zur Deckung seiner eigenen späteren unverschämten Forderungen vorschiebt, löst den Schwur V. 31f. bei ihm aus, den er dann dem fortgesetzten Lachen gegenüber bekräftigt V. 33 οὐπώποτ' εἶπον] οὐδ' ὅσον ῥοπὴν ψεῦδος. Für οὐδ' ὅσον ῥοπήν „nicht einmal soviel wie der Ausschlag der Wage", (wie lat. *momentum* für den kleinsten Gewichtsteil gebraucht wird) bringt Knox[1] soviel Parallelen bei, daß kein weiterer Zusatz nötig ist. Abgeschlossen wird die Beteuerung durch die Selbstverfluchung V. 34f. ἢ τῷ κακῷ Κ]έρδωνι κτλ. nach der aus der Literatur und Inschriften zur Genüge bekannten Formel. Belege für ἤ „sonst" in diesen Formeln gibt Knox[1]. Die Ergänzung von Knox[2] V. 35 μ[ηδ' ἐμπολέ]ων weicht etwas von diesen Formeln ab. — Das alles, von γελᾶτ'; an war Parenthese, nun fährt er V. 35 fort, wo er mit βάψαι aufgehört hat: „Ja, noch bedanken mußt' ich mich bei ihm, daß er mir's um den Preis tat." Es folgt der bekannte Trick, die Verteuerung auf das vorhergehende Glied in der Produktion zu schieben.

Dadurch sind die Gerber als Subjekt V. 37 gesichert. Das seltene ῥινοδέψαι mit Knox[1, 2] für das geläufige βυρσοδέψαι (VI 88) wegen knappen Ergänzungsraums einzusetzen halte ich nicht für notwendig. Der Vergleich mit den Gerbern, die weniger arbeiten und dafür den Verdienst der Schusterarbeit einstecken (vgl. Titinius' *Fullones* in meiner Ausg. S. 155) führt dann über zur noch beliebteren Klage über das elende Leben der geplagten Schuhmacher, deren einzelne Züge uns alle schon bekannt sind (Belege in meiner Ausg. und bei Knox[1]).

V. 40. ἀ[ντ]λέων (absolut wie z. B. Theognis 673) ist hier übertragen von der schweren Arbeit im allgemeinen gebraucht. Zu θάλπω könnte als Objekt nach I 37. 76 etwa „den Schusterstuhl" gesucht werden. Da sich dafür kein Wort auf — ιν findet, so liegt die Anleihe aus VII 48 τὰς κοχώνας θάλποντες näher: Wie das Sitzfleisch, so kann man sich auch die Blase, τὴν κύστ]ιν, durch die sitzende Arbeit wärmen (statt durch Essen und Trinken); denn dazu kommt unsereins bis zum Abend nicht (V. 41). Ja, auch fast die ganze Nacht müssen wir arbeiten, V. 42 ἀυπνί]-αι πρὸς ὄρθρον (weniger passend Knox[2] ἀσιτί]αι). Der Plural bei solchen Abstrakten ist sehr beliebt, Kühner-Gerth I S. 16f. Mayser, Papyrusgrammatik II 1, S. 35—37. Von der Nachtarbeit handelt auch noch:

V. 43, mit dem eine neue Kolumne beginnt, zur Abwechslung mit Lücken an den Versenden. Vom dritten Wort hatten Kenyon, Bücheler und Meister den ersten Buchstaben als unsicher nicht geschrieben, Crusius[1] hatte κηρί' gelesen und mit κηρός V. 28 zusammengebracht, in seinen Untersuchungen zu Herondas S. 135 an Schusterwachs gedacht. In den folgenden Ausgaben las er aber θηρί', was nun zur Vulgata wurde. Was die „Tiere des Mikion" sein sollten, darüber war man sich freilich nicht einig. Ich erkenne auf der Photographie in dem rechts durch Wurmstich defekten Buchstaben mit voller Klarheit ein *K*, d. h. eine senkrechte Hasta (nicht etwa einen verunglückten Halbkreis des *Θ*) und in ihrer Mitte einen deutlichen Winkelansatz (nicht den Querstrich des *Θ*) und ergänze demnach οὐ δοκέω τό(σ)σον τὰ Μικ(ί)-ωνος κηρί' εὐπ[ορεῖν φωτός „so lang reicht, glaub' ich, Mikions Kerzenlicht nicht aus". Man hat sich an die Behauptung gewöhnt, daß die Griechen keine Kerzen gebrannt hätten. Vorsichtig

drückt sich Mau im Artikel *Candela* bei Pauly-Wissowa aus: „Kerzen scheinen bei den Griechen wenig üblich gewesen zu sein.“ Das ist sehr richtig. Die Griechen zogen das für sie billigere und rationellere Öl vor und brauchten deshalb die Kerzen nicht, die bei den Etruskern und von ihnen aus bei den Römern das Hauptbeleuchtungsmittel bildeten und eine blühende Industrie in Kandelabern (für Kerzen, oft umgearbeitet für Lampen wie jetzt Erdöl- und Gaslampen für elektrisches Licht) auf italischem Boden ins Leben riefen. Pernice nimmt aber in seinem Buch über Gefäße und Geräte in Bronze in Pompeji, das ich bis jetzt nur durch die Besprechung von F. Koepp, GGA 1925, S. 346 kenne, Erfindung der Kerzenhalter im griechischen Unteritalien an und erinnert daran, daß Pherekrates fr. 85, (I p. 169 Kock) bei Athen. XV 700c *τίς τῶν λυχνείων ἡ 'ργασία; Τυρρηνική* Import aus Etrurien in Athen bezeugt, was durch Kritias fr. 2 Diels, Vorsokr. bekräftigt wird. Ein dritter, durchschlagender Beleg für das Athen des 5. Jahrh. ist noch nicht beachtet worden, ein neues Fragment des Archippos aus dem Anecd. Vatic. Cohn, RhMus. 43, 1888, 417: *κηρίνην θρυαλλίδα Ἄρχιππος ὁ κωμικός, ὃ νῦν κηρίολον λέγουσιν.* „Wachsdocht“ ist eben eine Wachskerze, und sie kann sich deshalb auch an anderen Stellen verstecken, wo nur von *θρυαλλίδες* die Rede ist. Mehr wüßten wir vielleicht darüber, wenn nicht bei Athenaeus XV 700—701 die große Lücke wäre. So ist das nächste mir bekannte griechische Zeugnis für die Wachskerze das Geschenkepigramm des Antipater für Piso AP VI 249, das für Griechenland nichts beweist. Wenn aber schon im 5. Jahrh. in Athen Wachskerzen und Kandelaber aus Italien importiert werden, so ist es auch in einem ionischen Handelszentrum wie Ephesos im 3. Jahrh. möglich, daß ein unternehmender Händler oder Fabrikant solche Kerzen als ausländische Spezialität einführte, die sich etwa durch Dicke und dadurch lange Brenndauer für Nachtarbeit empfahlen. So ist der Vers als lokale aktuelle Anspielung mit dem Namen des Geschäftsmannes Mikion zu verstehen. Daß *κηρίον* schon in frühhellenistischer Zeit Wachskerze heißen konnte, wird man bei der Zähigkeit der *κοινή* glauben, da noch im Neugriechischen *κηρίον, κερί* die Kerze heißt.

So glaube ich für den Abschnitt V. 25—43 auf der neuen Textgrundlage einen geschlossenen, sachgemäßen und leicht ver-

ständlichen Gedankengang gewonnen zu haben und der Notwendigkeit enthoben zu sein, auf die z. T. stark abweichenden Gedankengänge von Knox[1, 2] und Edmonds einzugehen.

V. 99ff. Das Währungsproblem, das durch alle in dem Stück genannten Preise (V. 29. 79. 91. 99. 102. 105. 106) aufgeworfen wird, scheint mir jetzt glatt lösbar zu sein unter der unabhängig davon gesicherten Voraussetzung, daß der Mimus in einer ionischen Handelsstadt im ptolemaeischen Herrschaftsgebiet, d. h. Ephesos (oder vielleicht, aber unwahrscheinlich Milet) etwa zwischen 270 und 260 spielt, seit W. Schubart in der Zeitschrift fur Numismatik 33, 1922, S. 68ff. die ptolemaeische Reichsmünzpolitik aus den Zenopapyri beleuchtet hat. Darnach glaube ich folgende Rechnung aufmachen zu können: V. 99: 102 ergibt, daß 4 „Dareiken" etwas mehr gelten als 5 „Goldstatere". Persische Goldstatere = Dareiken in ursprünglicher Bedeutung (8,4 g) waren in dieser Zeit nicht mehr kurant. Schon Philipp hatte sie durch seinen Goldstater mit 8,6 g überboten, Alexander, Lysimachos u. a. hatten diese Prägung fortgesetzt, und so wurde der Philipp- oder Alexanderstater zu 8,6 g zum Goldkurant in ganz Kleinasien und weiterhin (vgl. z. B. den Münzfund von Larnaka aus der Zeit um 200 bei Hultsch, Metrologie[2] S. 240). Für diesen Kurantstater ist die Namensübertragung *Δαρεικὸς Φιλίππειος* sogar in Athen inschriftlich belegt (Hultsch, Art. Dareikos bei Pauly-Wiss. IV 2183), um so mehr wird sich der alte Name in Ephesos gehalten haben. Der minderwertige „Stater" bei Herondas muß dann der von Ptolemaios Philadelphos 270 eingeführten leichten Währung angehören, mit dem Oktadrachmon = *μναεῖον* zu 27,7 g (auf weitere Dezimalen verzichte ich nach dem Grundsatz von Regling absichtlich) und Stater = Didrachmon zu 6,9 g. So ergibt sich die Gleichung:

4 (Alexander-)Dareiken $= 4 \times 8{,}6$ g $= 34{,}4$ g $=$
5 (Philadelphos-)Statere $= 5 \times 6{,}9$ g $= 34{,}5$ g.

Aus der Währungsgeschichte ist zur Genüge bekannt, daß ein überwertiges, beliebtes altes Goldstück im Handel noch ein ziemliches Agio über ein unterwertiges neues bekommt. Da sich deshalb der Philadelphos-Stater im Reich nicht durchsetzen ließ, so verordnete Philadelphos 259/8, daß in seinem Reich, auch in den außerägyptischen Städten, sowohl die älteren schwereren ptolemaeischen Goldstücke als das *ἐπιχώριον νόμισμα,* d. h. die Alexanderstatere, zu-

gunsten seiner neuen leichten Goldwährung einzuziehen seien. — In Ephesos galten also zwischen 270 und 260 4 „Dareiken" zwar nominal gleich, aber im Handel gefühlsmäßig mehr als 5 „Statere". Der Dareikos ist = 25 attische Silberdrachmen, 4 Dareiken also = 1 attische Mine. Dagegen entsprach die ptolemaeische Silbermine dem leichten goldenen Oktadrachmon des Philadelphos, das daher *μναεῖον* hieß, sie verhielt sich also auch wie 4 : 5 zur attischen Mine. Kerdon läßt es vielleicht absichtlich im unklaren, was für eine Mine er V. 79. 91 meint (II 22 rechnet Herondas auf Kos mit attischen Minen).

v. 106 lese ich nicht wie Knox *ταυτηνμιν*, sondern nur *ταυτ, νμιν* mit Hypodiastole zur Worttrennung, oder *ταυϑυμιν* mit breit durchgezogenem Querstrich des *Θ*. Meine Auffassung dieser Verse (s. Ausg. und Rez.) paßt zur Lösung der Währungsfrage: Der Eueteris will er die Schuhe nicht einmal um 4 Dareiken geben, der Metro aber um ihrer schönen Augen willen um 3 Dareiken. Bei den neuen Kundinnen geht er schon wieder höher, 2 Paare zu 7 Dareiken zusammen, und der, die ihn durch ihr Lachen ärgert, wirft er sogar den Preis von 7 Dareiken für ein Paar an den Kopf.

Es ist wohl kaum nötig hervorzuheben, daß ich die vorgetragene Lösung der Währungsfrage nicht etwa als einen Beweis für die Datierung des VI. und VII. Mimus unter Philadelphos in Anspruch nehme, sondern in ihr lediglich eine Bestätigung des für Mimus I und IV geführten Beweises sehe.

VIII. Der Titel *Ἐνύπνιον*, der wohl wie die andern vom Dichter selbst herrührt, hat Knox[3] S. 244 verführt, auf Grund antiker Theorien über die technische Bedeutung von *ἐνύπνιον, ὄνειρος* usw. (anscheinend ohne Kenntnis der gründlichen Untersuchung darüber von M. Gelzer in der Festschrift *Iuvenes dum sumus,* Basel 1907) diesem Traum prophetische Bedeutung abzusprechen, die nur dem *ὄνειρος* zukomme. Den Gegenbeweis hat Wilcken in den Urkunden der Ptolemaeerzeit I S. 354 zu Nr. 77, 1 und S. 13 geführt. In der Praxis der Inkubationsmantik im Sarapeion zu Memphis seit dem 3. Jahrh. v. Chr. wird *ἐνύπνιον, ἐνύπνια κρίνειν* und *ἐνυπνιοκρίτης* von den prophetischen Träumen ebenso gebraucht wie *ὄνειρος* usw., und ebenso ist es schon in den *Ἰάματα* von Epidauros aus dem 4. Jahrh. Daß unser Traum prophetisch sein soll, geht zudem aus V. 76ff. zur Genüge hervor.

Zum Beweis meiner „strange theory“ (Knox[3] S. 245), daß die Zeit des Traumes nicht der Winter sein könne, glaube ich im „Traum“ S. 393f. und in der Rez. Sp. 210 genug gesagt zu haben.

Wenn Knox[3] S. 244 (unter Widerruf seiner Verwertung des Artemidoros zur Erklärung des Traums in seiner Ausgabe) sagt: „I hold now that Artemidorus should not be used as evidence of Hrd.'s meaning“, so geht er darin auch zu weit. Die Praxis der Traumdeutung zeigt eine ungeheure Zähigkeit der Tradition, und Artemidoros' Berufung auf so alte Quellen wie Panyassis ist durchaus ernst zu nehmen.

Ich war mir wohl bewußt, mit meinem Versuch eines Wiederaufbaus des ganzen Mimus im „Traum“ ein Wagnis zu unternehmen, das nur gelingen konnte, wenn die zerstreuten Bauglieder (um ein Bild aus der Technik der archäologischen Praxis zu entlehnen) genug Versatzmarken und Klammerspuren hatten. Daß jedes einzelne ergänzte Bauglied dabei in der Form absolut richtig sei, war nicht notwendig, wenn nur das Gefüge im ganzen trug. Inzwischen ist durch die Arbeit der englischen Gelehrten manches besser geklärt, und ich sehe, daß dadurch mein Aufbau in keinem wichtigen Stück als unrichtig erwiesen, ja daß er vielmehr in manchem gestützt worden ist. Doch das mag man als subjektive Ansicht nicht gelten lassen, und ich sehe aus den neueren Arbeiten darüber, daß die Hauptglieder meines Baus nicht immer richtig erkannt worden sind. So halte ich es nicht für überflüssig, das Gerüste des Aufbaus bloßzulegen. Zum Glück haben wir trotz der Verstümmelung in dem Parallelismus von Traumerzählung und Deutung ein wertvolles Mittel der Ergänzung, indem wir aus sicher Erhaltenem auf der einen Seite die Lücken auf der andern ergänzen.

V. 67 *τὸν] αἶγα τῆς φ[άραγγος ἐξ]εῖλκον* ∽ 15 *τράγον τιν' ἕλκειν [διὰ] φάραγγος ὠίσμ[ην*, darnach V. 18 ergänzt.

V. 69f. *αἰ]πόλοι νιν ἐκ βίης [ἐδαι]τρεῦντο — καὶ κρεῶ[ν ἐδαί]νυντο* ∾ V. 20 *αἰπόλοι* 25 *τὸν αἶγ' ἐποίευν*, darnach V. 24f. ergänzt.

V. 70 *τὰ] ἔνθεα τελεῦντες*, darnach V. 20 ergänzt.

V. 68 *δῶρον εἰς Δ[ιων]ύσου* ∾ 40 *ὥσπερ τελεῦμεν ἐν χοροῖς Διωνύσου.*

V. 72 *ἐν Μούσῃσιν*. 56 *ναὶ Μοῦσαν*, darnach V. 21 ergänzt *τῇ[ς θεῇσιν.*

Also handelt es sich um eine *τελετή* für Dionysos und die Musen. Der Bock wird dem Dionysos geopfert.

V. 66 *τοὔναρ ὧδ' ἰ[δὼν κρίνω,* 72 *ὧδ' ἐγὼ [κρίνω.* 73 *ὡς δόκευν μοῦνος,* Identität des Träumers und Deuters. Also ist dieser ein Mann. Darnach kann V. 65 nur *τοῦτ' ἰ[δ]ὼν ἔληξα* ergänzt werden. Aus V. 71 *τὰ μέλεα, τοὺς ἐ[μοὺς μ]όχθους, τιλεῦσιν ἐν Μούσῃσιν* und V. 76—79 ergibt sich, daß es der Dichter Herondas selbst ist.

Dieser festgestellten Identität muß sich die Ergänzung von V. 8 *παραστά[ς* und V. 27 *μάλ' ε[ἰκό]τω[ς* (nach VII 83) fügen. Wer in dem kleinen Spatium nach *μα* eine authentische Interpretation des Schreibers = *μᾶ* anerkennt, muß hier eine Ausnahme von der Regel, daß dieser Ausruf nur im Mund von Frauen vorkomme, annehmen. Einfacher ist die Annahme, daß, wie oft, das Spatium unbeabsichtigt oder irrig ist. — Ebenso muß sich ihr fügen die Erklärung von V. 47 *ὥς μ' εἶδ[ον] — τὴν δο[ρὴ]ν πιεζεῦσαν*, wobei *με* als Objektsakkusativ (wie in V. 64) vorangestellt und die nebeneinander stehenden Akkusative *δορὴν πιεζεῦσαν* als Subjekt und Prädikat zusammengenommen werden. Diese drei für den Träumer als Frau ins Feld geführten Instanzen, von denen zwei auf Ergänzung, eine auf Interpretation beruht, können also ohne Zwang zugunsten des Mannes umgeschaltet werden, während die Gleichsetzung von Träumer und Deuter als Mann eine im klar erhaltenen Text fest verklammerte Notwendigkeit ist. Auch der Ausweg, nur für die Eingangsszene eine Frau anzunehmen (V. 8 *παραστᾶ[σα*) und für die Erzählung und Deutung einen Mann, wird durch die gut erhaltenen V. 1—15 versperrt. Die Versuche aber, Traumerzähler und Deuter trotz allem nach dem Geschlecht zu trennen, sind so unmöglich ausgefallen, daß sie nur die volle Identität beweisen.

Den Versuch von Terzaghi[1] habe ich schon in der Rez. erledigt. Er schreibt:

καὶ τοῦτ' ἰδὼν ἔλεξα τὸ ἔνδυτον ἄν μοι
δοῦναί τιν' ὧδε· τὤναρ ὧδε γὰρ κρίνω.

Nachdem eine Frau ihren Traum erzählt hat, sagt der Dichter zum Publikum: „E, se avessi veduto io questo sogno, avrei detto a qualcuno (dopo di essermi svegliato) che mi desse l'abito (per alzarmi); poichè il sogno lo spiego così.“ Und dann bezieht er den Ich-Traum der Bauernfrau auf sein Dichterschicksal! Dieses

Monstrum beruht auf einer Änderung (*ἔλεξα* für *ἔληξα*, nach III 11 möglich), einem metrischen Fehler (*ἔνδυτον ἄν μοι*) und einer falschen Lesung (*δοῦ*]*ναι τ*[*ιν*' für deutlich erhaltenes]*ναδ*[).

Denselben Vers benutzt Vogliano als Angelpunkt, indem er ihn liest:

καὶ τοῦτ' ἐ[*χ*]*ων ἔληξα τὸ ἔνδυ*[*τον* oder [*μα* „ed io ho cessato dall' avere questa foggia di abbigliamento (*l'attore — Heroda — direbbe questo nel togliersi la maschera*)". Die Lesung *ἐ*[*χ*]*ων* hält er ohne Kenntnis des Originals für zweifelhaft, aber möglich. Ich kann sie auf Grund der Photographie für unmöglich erklären, da das *I* ganz klar und frei im erhaltenen Raum steht. Darnach ist nur Platz zur Ergänzung eines Buchstabens. Auf so subjektiv unsicherer, objektiv unrichtiger Grundlage richtet er sein Phantasiegebäude auf, ermuntert durch eine mündliche Anregung von Wilamowitz, die er in folgendem Wortlaut mitteilt: „E se la donna che finora ha parlato si togliesse la maschera e gli altri attributi femminili ed apparendo nelle originarie fattezze di uomo dicesse ‚Miei signori e signore, chi vi ha parlato finora è stato Heroda sotto le spoglie di donna, ma ora parlo io proprio in prima persona". Wozu die Maskerade, der jeder Witz fehlen würde, die zur unmöglichen Annahme der Beteiligung einer Frau am Schlauchhüpfen führen und zudem die Sache, d. h. die Beziehung des Traums auf den Dichter, gar nicht ändern würde? Aber Vogliano hat den Gedanken gar nicht zu Ende gedacht, denn er verzichtet auf die weitere Ergänzung der V. 65 f. Den Einfall von Wilamowitz griff er auf, weil er ihm einen Ausweg aus dem Dilemma bot, in das er sich durch den angenommenen weiblichen Eingang und den sicher männlichen Ausgang des Mimus verstrickt sah, S. 403: „Quest' argomento mi era sembrato tanto forte che ero stato condotto a pensare se il pöeta, che la tradizione ci ha designato incertamente con vari nomi, Heroda, Heronda, Herodoto, non dovesse essere piuttosto una Herodiade" (von mir gesperrt!). Mit dieser verführerischen Hypothese, die psychologisch zu des Dichters Vorliebe für gewisse weibliche Schwächen, zur feinen Zeichnung der weiblichen Seele, zur Erwähnung der Nossis und Erinna passe, habe er lange geliebäugelt, aber wider Willen habe er sich der Realität fügen müssen: „Heroda è proprio un maschio, per quanto ami damascarsi da donna". Also Herondas, der echte kynische Nachfahr eines Semonides und Hip-

ponax, wenn nicht ein Weib, so doch ein Feminist! Höher gehts nicht. Wer an eine solche Naturumkehrung (um kein Fremdwort zu gebrauchen) glauben kann, sollte sie anderen durch eine ernsthaft durchgeführte methodische Beweisführung glaubhaft zu machen versuchen. Ich schlage dafür eine vollständige Neuausgabe des *Ἐνύπνιον* mit psychoanalytischem Kommentar nach Freud'scher Methode vor. Aber ehe das geleistet ist, möchte ich bei der nüchternen philologischen Methode bleiben, mit der ich nun in der Rekonstruktion fortfahre.

Die Deutung V. 73f. ergibt, daß der Träumer allein den Preis im Schlauchhüpfen errang. Dieses Spiel ist im Traum V. 36—49 erzählt. Dem *μοῦνος πολλῶν* V. 73f. entspricht *μ[ο]ῦ[νος] ἐκ τόσης λείης* V. 45 (vgl. Herodot V 87 *μοῦνος ἐξ ἁπάντων*. Soph. El. 1351 *ἐκ πολλῶν μόνος*). Das Wort *λείη* ist im Ursprung dasselbe wie streng-ionisch *ληίη* II 45, wo es „Beute" bedeutet, und attisch *λεία*. Aber die Grundbedeutung ist „Herde", was die Hauptbeute im primitiven Raubkrieg war. In dieser ursprünglichen Bedeutung hat sich *λεία* in der Volkssprache gehalten bis ins 3. und 2. Jahrh. v. Chr. (Belege im Anhang meiner Ausgabe S. 196). Herondas hat das Wort also aus der lebendigen Sprache seiner Zeit genommen und deshalb im Stamm die gemeingriechische Form gelassen, vielleicht weil er selbst den Zusammenhang mit dem altionischen *ληίη* nicht mehr erkannte (Hesych *λείη· ἡ τῶν θρεμμάτων ἀγέλη* könnte durch Didymos aus unsrer Stelle stammen). In der bukolischen Parodie hat er es spöttisch auf die Hirten angewendet; die Metonymie war vom synonymen *ἀγέλη* her jedermann verständlich[1]).

Aus V. 74 *τὸν ἄπνουν κώρυκον* habe ich V. 36f. *κώρυκον ἄπνουν* ergänzt nach der Stelle der Odyssee κ 19. 24. 36, auf die Herondas wohl durch Vermittlung des Philitas (s. „Traum" S. 411. 426) zurückgeht. Die von Knox[1] zu V. 73 ermittelte Bedeutung „luftdicht verschlossen" für *ἄπνους* wird durch κ 24 *ἵνα μή τι παραπνεύσει' ὀλίγον περ* bestätigt und erläutert.

---

[1]) Die Bedeutungsentwicklung zeigt sehr hübsch Soph. Ichn. V. 75f. vom Raub der Rinderherde

λείαν ἄγραν σύλησιν ἐκκυνηγέσαι
Φοίβου κλοπαίας βοῦς ἀπεστερημένου.

Vgl. auch unten S. 48[4].

V. 36 hat Milne [π]εποιῆσθαι gelesen, was wohl gelten muß. Nach einem Verbum sentiendi wäre das Participium zu erwarten, deshalb muß der Infinitiv hier jussiv sein. Das Perfectum betont dann die Dringlichkeit des Befehls (vgl. Mayser II 1, S. 187 Anm. 2). Dieser Befehl muß von dem ἀγωνοθέτης ausgehen, der auch die Spielregeln angibt, V. 38 τὸ δ[έρμ]α λακτίζειν, wozu ich vorher πηδᾶν ergänze, und V. 39 ἐ]ξεν[εγκεῖν τὸν] λῶιστον, die ersten Infinitive praesentisch als allgemeine Regel, der letzte aoristisch als effektiv. In V. 39 hat Edmonds das vorher auf dem Kopf stehende fr. 58 Cr.[5] mit Zustimmung von Milne eingesetzt und ξεν gelesen. Knox[4] Sp. 78 will statt dessen ẹεν lesen. Doch ist der flotte Ausschwung, der hier sogar in den nächsten Buchstaben eingreift, gerade für das Unterteil des ξ (im VIII. Mimus V. 46. 58. 65. 75. 77. 79) charakteristisch, dagegen nicht für ε. Dieses ξεν ist mit Sicherheit unter τοδ V. 38 Mitte montiert, dagegen ist das lose Fragment λωιστον zu nahe herangerückt (der letzte Buchstabe unter dem κ von λακτιζιν), so daß nach ξεν nur 2—3 Buchstaben davor Platz hätten. Unter λακτιζιν sind aber auf dem sicher montierten Stück noch Buchstabenreste, die, bisher nicht beachtet, zu einer Verschiebung des λωιστον um etwa 6 Buchstaben nach rechts führen (Herr Milne schreibt mir über diese Kolumne: „Col. 43 is not properly mounted . . . But the papyrus is too fragile to admit of much rearrangement"). Zu ἐξενεγκεῖν ist τὸ δέρμα als ἆθλον zu denken. Dieselbe Wendung habe ich V. 48 ergänzt nach der Deutung V. 73 und nach IX 12 ἄ]εθλον ἐξοί[σει, darnach auch V. 76 οἴσω] κλέος.

Der Agonothet, dessen Tätigkeit ich V. 35 beginnen lasse, ist naturgemäß mit dem V. 63 als Preisrichter fungierenden νεηνίης identisch. Dieser wird deutlich in V. 28—34 beschrieben und zwar so, daß niemand, der die Tracht des Dionysos kennt, daran zweifeln kann, daß es Dionysos sein soll[2]). Auf der Terrakotte

---

[2]) Die Lesung dieser Verse konnte gegen den „Traum" auf Grund der Nachprüfungen der englischen Gelehrten am Papyrus in meiner Ausgabe an manchen Stellen verbessert werden. V. 29 καθί]ζοντος paßt ausgezeichnet zu meiner Ergänzung. — V. 30 ist στικτῆς durch Eurip. Bacch. 111. 697. 835. 867. fr. adesp. 419 N² gesichert. — V. 31 κ[(αὶ) ἰανθίν]ην „violett" nach Plinius N. H. 21, 27. 45. Eine Farbe muß es sein, entsprechend κροκωτόν V. 28 und στικτῆς V. 30. — V.33 paßt εἱρεῆ „wollen" gut in den Raum, zu den Resten und zum Sinn. — V. 34 habe ich jetzt dem Zweck meiner Ausgabe entsprechend ἔσφιγκτο geschrieben, weil ich sah, daß meine besser

Abb. 19 in meiner Ausgabe S. 179 (mit Erläuterung S. 180) ist sie genau abgebildet[3]). So ergibt sich die Gleichung Agonothet = Richter = *νεηνίης* = Dionysos. Die Intuition von Crusius, daß hinter diesem Dionysos der König Ptolemaios Philadelphos sich verberge, habe ich im „Traum" S. 399f. 430ff. mit wie ich glaube guten Gründen zu stützen gesucht; auch Knox[3] S. 254 nennt sie „not lightly to be despised". Aber ich habe auch nicht verhehlt, daß sie nicht den Anspruch auf Gewißheit machen kann, weil eben Herondas einen Schleier über die Gestalt gedeckt hat, den nur die Wissenden lüften konnten.

Von der großen Lücke V. 50—57 sind glücklicherweise erhalten die Anfänge V. 50 *γρυπ*, das nur zu einer Form von *γρυπός* ergänzt werden kann, und V. 51 *ῥυπ*, das nur zu dem Stamm mit der Bedeutung „schmutzig" gehören kann. Also ein Signalement, das ich als Gegenstück zu dem des Dionysos in 5 Versen versuchsweise ausgeführt habe, davon ausgehend, daß es den Alten betreffe, der von V. 58 an handelnd erscheint. Aus seiner Rede *τὰ δεινὰ πνεῦσαι* habe ich das Zetergeschrei *δεινὰ δεινὰ δὴ πάσχω* V. 55 rekonstruiert. An Belegen aus griechischem Gebiet für diesen von W. Schulze nachgewiesenen indogermanischen Volksbrauch („Traum" S. 414f.) kann ich noch anfügen Menander Samia v. 226—238, Soph. Antig. 806 (wonach ich V. 56 ergänzt habe), Berliner Urk. III Nr. 1007 und Pap. London I Nr. 106 (beides 3. Jahrh. v. Chr.), als Parallele zu der *altercatio* Eurip. Androm. 588ff.

---

in den Raum passende und also wohl vom Schreiber gesetzte Form *ἔσφικτο* bei den an die Schulorthographie Gewöhnten Ärgernis erregen kann. Knox[3] S. 242[3] schreibt: „In V. 34 *ἔσφικτο* is a strange error [of Hg.]; *ἔσφιγκται* is quoted from Galen and we have *ἔφθεγξαι* Plat. *ἔφθεγκται* Arist., and the like." Ja, aber auch *ἐσφιγμένος* und *ἐσφίχθαι* (s. Kühner-Blaß II S. 544) und *σαλπικτής* durchweg in den Inschriften im 4. und 3. Jahrh. v. Chr., s. Mayser I S. 191. Neuerdings möchte übrigens Knox, wie er mir freundlich mitteilt, ergänzen: *κνήμη κο[θόρνου[ν⟨ε⟩ιάτ]η καταζώστρῃ [⟨ε⟩ἵλικτο]*. Das erscheint mir etwas künstlich.

³) Milne, dem Edmonds und Knox[2] gefolgt sind, will V. 27 lesen *μᾶ, μ[υστα]γω[γὸς ἦν οἷος*. Nach *μα* steht aber ganz deutlich *λε* da (vgl. meinen kritischen Apparat im „Traum"). Auch handelt es sich nicht um Mysterien. Knox[3] S. 254 meint, in der dionysischen Tracht könne auch der Priester des Gottes stecken, denn in dem (nach seiner, oben für die Praxis widerlegten, Theorie von *ἐνύπνιον*) rationellen, geschäftsmäßigen Traum könne kein Gott erscheinen. Nun, was für eine gewaltige Rolle Göttererscheinungen im Traum bilden, brauche ich nicht auszuführen. Die Geschichte und Literatur der Antike bieten unzählige Beispiele. Für die Traumdeutung genügt es, auf Artemidor II cap. 34—40 hinzuweisen.

V. 62 nehme ich jetzt (vgl. Rez. Sp. 208[4]) von Knox ὑπὲρ γῆς „für das (Vater)land" an, ohne es sicher deuten zu können. Es hätte guten Sinn, wenn Herondas es als Ionier (V. 79) gegen die Bukoliker im dorischen Kos sagen würde, als eine Absage an Kos, von dem er sich zu den Ioniern wenden wolle. Aber das alles kann über den Grad der Vermutung nicht hinauskommen.

V. 64 hatte ich am Schluß das noch nicht montierte Fragm. 53 Cr[5] ξυ angesetzt. Herr Milne schreibt mir: „The letter after δορεα is certainly ξ not τ, but the fragment ξυ does not fit," und Knox[2] S. 14 sagt dazu: „So Hg.'s supplement ξ[ύλῳ δῆσαι may well be right." Diese Aufnahme meiner Ergänzung kann ich als erfreulich buchen.

Es bleibt noch übrig, den Zusammenhang des ganzen Traumes klarzustellen. Knox[1] hatte nach dem Vorgang von Nairn den ἀσκωλιασμός in V. 36ff. erkannt, aber erst ich habe durch die Deutung von τὸ λῶπος V. 36 = τὸ δέρμα V. 38 = τὴν δορήν V. 47 auf das Fell des Bockes, der am Anfang des Traumes Laub gefressen hat, die Ähnlichkeit mit der attischen Legende von der Stiftung des ἀσκωλιασμός durch Dionysos und damit den festen Zusammenhang des ganzen Traumes gefunden. Knox[2] S. 13 hat zwar meine Deutung des λῶπος angenommen, aber den Zusammenhang mit dem Frevel des Bocks sonderbarerweise nicht verstanden, wenn er schreibt: „Hg. devotes a large space to illustration of my view that the goat ate . . . trees, though it would perhaps have been better to suggest a reading making it clear that it ate vines." Das kommt daher, weil er seinen Herodes für einen Athener hält und deshalb in dem ἀσκωλιασμός das sklavisch getreu wiedergegebene attische Weinbauernfest finden will. Aber bei Herondas ist ja eben nicht von Weinreben die Rede, weil wir im Wald sind, sondern von den Bäumen eines heiligen Haines. Um hierin die Realität des Lebens nachzuweisen, habe ich die griechischen Gesetze über Frevel im Bannwald durch Tiere und Menschen (d. h. ἱεροσυλία, V. 22) angeführt, bei denen das Tier zur Strafe eingezogen (und natürlich dem Gott geopfert) wird. Dazu ist inzwischen als besonders passender Beleg eine Inschrift des 5. Jahrh. aus dem Ptoion gekommen, Ἐφημ. ἀρχαιολ. 1920, S. 33 Nr. 45: Μεξυλλειο ἐντὸς δάφναν μὲ δρέπε. [ζα]μία [κρ]ιός, [αἶ]ξ. Statt der unmöglichen Annahme eines τέμενος

Μειξύλλειον, das nicht *Μεξ.* geschrieben sein könnte, habe ich unter Annahme einer Verschreibung des Steinmetzen verschiedenen Fachgenossen die Verbesserung vorgeschlagen: *μὲ ξυλεύο ἐντός*, darunter von späterer Hand *δάφναν μὲ δρέπε κτλ.*, ehe ich dieselbe Emendation durch L. Bizard im Supplem. Epigr. II S. 152 las. Die entsprechenden römischen Gesetze stellt Erich Krüger De Romanorum legibus sacris, Diss. Königberg 1912, Nr. 1. 2, 11 zusammen. Zu den von mir im „Traum" S. 406 nachgewiesenen hellenistischen bukolischen Bildern (vgl. auch meine Ausg. Tafel XIV. XV) gibt der brave Buondelmonte 1420 die Erklärung, wenn er von Kalymna, der Nachbarinsel von Kos, schreibt (Nr. 46, S. 104 Sinner): „*in istis equidem montibus per omnes saltus lanigerae pecudes tondentes odoriferas herbas incolumes accedunt sine luporum timore et flavae aegae devastantes arbores in summitate petrarum caprizare delectant.*" Das alles ist Wald- und Felslandschaft, aber auch Dionysos ist nicht bloß der Weingott, sondern auch Waldgott; als solcher erscheint er durch die Lokalschilderung bei Herondas, und so kennen wir ihn aus einer koischen Inschrift dieser Zeit als *Διόνυσος Θυλλοφόρος* (zu *θύλλα· κλάδους ἢ φύλλα* Hesych), andernorts als *Δασύλλιος*, *Δενδρίτης*. Herondas hat die ikarische Legende, zu der es übrigens eine Parallelversion im Demos *Σημαχίδαι* gab (Euseb. chron. II p. 30 Sch. = Hieron. Chr. p. 65, 14 Foth.), frei für die Erfindung seines Traums verwendet, nachdem sie durch die peripatetische Gelehrsamkeit Gemeingut der Gebildeten geworden war[4]). Zu den Belegen für die Verbindung des Dionysos mit den Musen („Traum" S. 398 ff.) kann ich noch hinzufügen Soph. Antig. 964 ff., den Paian des Philodamos auf

---

[4]) Vielleicht führt eine Beobachtung weiter: Vom *ἀσκωλιασμός* haben wir nur zwei sichere Darstellungen aus später Zeit, das römische Mosaik (Tafel XVI in meiner Ausgabe, vgl. „Traum" S. 410) und eine Gemme, abgebildet bei Daremberg-Saglio I S. 473, Fig. 573. Auf beiden sind die Spieler Satyrn, auf dem Mosaik mit Silen als Spielwart, den Musen als Zuschauerinnen und Dionysos und Ariadne als Preisrichtern. Sollte nicht etwa ein Satyrdrama das *αἴτιον* des *ἀσκωλιασμός* dargestellt haben? Wollte man an den Dionysiskos des Sophokles (fr. 174 f. N² und Crusius, Rhein. Mus. 1893, 152) denken, so müßte das Wunderkind Dionysos sich ebenso schnell zum Preisrichter ausgewachsen haben, wie der Hermes der Ichneutai zum Rinderdieb und Patenterfinder. Dann würden die *αἰπόλοι* des Herondas den Satyrn, der Alte dem Silen (= Philitas) entsprechen, und das spöttische *ἐκ τόσης λείης* v. 45 paßte zu der Bezeichnung der Satyrn als *θηρία* Soph. Ichn. 141. 147. 246. Eur. Kykl. 624. Vgl. auch W. Süß, De Graecorum fabulis satyricis, Dorpat 1924.

Dionysos in Delphi aus dem 4. Jahrh. bei Diehl, Anth. Lyr. II S. 254, V. 58ff., ein Weihepigramm des 3. Jahrh. v. Chr. aus Milet bei Wiegand, VI. Vorläuf. Bericht S. 24, V. 2 *Μουσῶν ἠυκόμων καὶ Βρομίου πρόπολος,* und E. Reisch, Athen. Mitt. XIII 1888, S. 394 ff.

Auf Grund dieses klaren Tatbestands habe ich vermutungsweise die Handlungsübergänge V. 18f. 24—27. 34f. hergestellt, im Wortlaut natürlich nur mit dem Anspruch paradigmatischer Geltung.

Hypothetisch muß auch die Person bleiben, die hinter dem Alten V. 50—64 steckt. Meine Vermutung, daß es Philitas sei, kann ich noch weiter stützen. Die Stelle bei Longus II 3, die ich für das Signalement beigezogen habe, wird auch von Reitzenstein, Epigramm und Skolion 260, 1 und Legrand, Etude zur Théocrite 155 auf Philitas als Haupt des bukolischen Dichterkreises bezogen. Ebensogut wie Theokrit VII 12 ff. hätte ich den Philitas selbst (fr. 6 Bach, 4 Diehl, 17 Powell) heranziehen können:

λευγαλέος δὲ χιτὼν πεπινωμένος, ἀμφὶ δ᾽ ἀραιῇ
ἰξὺς εἱλεῖται κόμμα μελαγκρά(ν)ινον.

Nachdem ich so das Gewebe meiner Wiederherstellung des Traums bloßgelegt habe, hoffe ich gezeigt zu haben, daß sein Gefüge in den Hauptfäden fest und zuverlässig ist und Hypothetisches nur noch in dem genauen Hergang der Handlungsübergänge und in den Personen, die hinter der Maskerade stecken, enthalten ist. Wer durch Einziehen besserer Fäden das Gewebe fester knüpfen kann, dem werde ich nur dankbar sein, wer es aber zerzupfen will, ist verpflichtet, ein neues zu weben und der Kritik auszusetzen, damit es nicht heiße *μωμήσεταί τις μᾶλλον ἢ μιμήσεται.*

II.

Über die Datierung einzelner Mimiamben und damit der Schaffenszeit des Dichters habe ich zuletzt in meiner Ausgabe S. 34—50 gehandelt. Von den Zeitindizien stehen in erster Linie die objektiven historischen Angaben, im IV. Mimus die Söhne des Praxiteles als lebend, Apelles als vor kurzem gestorben, der Asklepiostempel von Kos, alles zusammen auf die Jahre 280—275 führend, im I. Mimus das *θεῶν ἀδελφῶν*

τέμενος, das auf dieselbe Epoche führt, da dieser Kult spätestens 271/70 eingeführt worden ist. Aber mit dem Vers I 30

θεῶν ἀδελφῶν τέμενος, ὁ βασιλεὺς χρηστός

ist es sonderbar gegangen. Im Jahr 1891, als Herondas bekannt wurde, wußte man noch nicht viel genaues über die Chronologie der ersten Ptolemaeer. Einig war man sich darüber, daß die *θεοὶ ἀδελφοί* Ptolemaios II. und Arsinoë seien, aber ob der *βασιλεὺς χρηστός* Ptolemaios II. oder III. sei, darüber schwankte man. Zuerst dachte Bücheler (Rhein. Mus. 1891, 636) an Euergetes, in seiner Ausgabe 1892 schon vorsichtiger mit dem Zusatz *opinor*. Auch Weil und Rutherford waren für Euergetes. Mehr zu Ptol. II. neigte sich Kaibel, Hermes 1891, 580: „zu einer Zeit, wo in Alexandreia ein *θεῶν ἀδελφῶν τέμενος*, noch kein *θεῶν Εὐεργετῶν τέμενος* bestand, und ein *χρηστὸς βασιλεύς* auf dem Throne saß." Ähnlich sprach sich Crusius, Unters. zu Her. 1892, S. 190 aus. Erst Richard Meister in seiner Ausgabe 1893, S. 756 trat mit Zustimmung von Eduard Meyer ganz eindeutig für Ptol. II. und zwar zur Zeit der bestehenden Geschwisterehe ein. Dann hat sich Crusius in der Übersetzung 1894, S. XXV auf Philadelphos nach der Schließung der Geschwisterehe festgelegt. Im gleichen Jahr schrieb v. Wilamowitz, Gött. Nachr. 1894, S. 29[1]: „Der Name *θεῶν ἀδελφῶν τέμενος* paßte allein unter den *θεοὶ ἀδελφοί*, denn damals waren sie neben Alexander die einzigen; als sie mit darin bestattet waren, paßte er nicht mehr, weil ja die *θεοὶ εὐεργέται* mit der Thronbesteigung (oder der Annahme dieses Titels) eingezogen waren. Folglich ist die Kupplerin des Herodas in der zweiten Hälfte von Philadelphos' Regierung verfaßt, da sie *θεῶν ἀδελφῶν τέμενος, ὁ βασιλεὺς χρηστός* sagt, wo niemand den König von dem Guten [?] trennen wird, der die ägyptische Weise kennt." — So war die Datierung unter Ptol. II. so ziemlich zur *communis opinio* geworden und blieb so ungefähr zehn Jahre lang. Ich nenne dafür nur noch Legrand, Etude sur Théocrite, 1898, S. 126ff. und Nairn in seiner Ausgabe 1904 S. XIIIf.

Da drehte Wilamowitz ab: In der Textgeschichte der griechischen Bukoliker 1906, S. 19 nennt er den Herodas einen späteren Nachahmer des Theokrit und des Kallimachos, dem er im ionischen Kunstdialekt (Iambenbuch) gefolgt sei. Deutlicher setzte

er ihn im selben Jahr in seiner Griechischen Literatur des Altertums S. 126 unter Ptolemaios III. („um 240“), in der 3. Auflage des Werks 1912, S. 212 in „die nächste Generation nach Kallimachos“ als Nachahmer von dessen Jambenbuch und Theokrits Mimen. Dem ganzen Ton merkt man es an, daß diese Herabsetzung in der Zeit auf einem subjektiven Werturteil beruht, der Geringschätzung des Dichters, der es nicht verdient, neben dem Gott Kallimachos und dem Halbgott Theokrit zu leben. — Wer sich ernstlich mit Herondas beschäftigte, ließ sich durch solche subjektive Urteile nicht in den objektiven Fragen der Datierung beeinflussen. So hat sich Th. Reinach in den Mélanges Havet 1909, S. 451 ff. energisch für die Zeit des Philadelphos eingesetzt, Headlam an der Zeit um 270—250 festgehalten (Introduction zur Ausgabe S. IX), Groeneboom in seiner Ausgabe 1922, S. 47f. ebenso bestimmt für Ptol. II sich ausgesprochen und Terzaghi in seiner Ausgabe 1925 S. 11 f. für ihn nach dem Tod der Arsinoë. Inzwischen ist Wilamowitz in seiner Hellenistischen Dichtung 1924 noch weiter zur vollständigen Umkehrung seiner eigenen Ansichten von 1894 fortgeschritten. I 211 setzt er die Mimiamben des Herodas „nicht sehr viel später“ als das Iambenbuch des Kallimachos und bemerkt dazu: „An dem aus dem ersten Gedicht erschlossenen Zeitansatz auf die erste Glanzzeit des Euergetes ist nicht zu rütteln.“ II 318 erklärt er mit unrichtiger Zitierung meiner Ausführungen im „Traum“ ohne weitere Begründung die aus den Gedichten angeführten Gründe für nichtig. „Denn der erste Mimiambus ist unter Euergetes verfaßt. Daran läßt v. 30 keinen Zweifel, der unter den Herrlichkeiten Alexandreias außer dem Museion aufführt *θεῶν ἀδελφῶν τέμενος*: das kann vor 270 nicht errichtet sein, ich glaube kaum zu Lebzeiten des Philadelphos. Unmöglich aber kann Philadelphos mit den folgenden Worten gemeint sein *ὁ βασιλεὺς χρηστός*, denn er steckt ja in den *θεοὶ ἀδελφοί*. Wenn zwischen die Aufzählung von allerhand Schönem, das die große Stadt bietet, hinter der Erwähnung der *φιλάδελφοι* [! ebenso unrichtig steht I S. 29. 30 *θεοὶ φιλάδελφοι*] der Satz eingeschoben wird, „der König ist brav“, so ist die Ideenverbindung klar: von den berühmten „hochseligen“ geht sie zu dem jetzigen Könige, dessen Haltung noch nicht notorisch ist. Auf die ersten kriegerischen Jahre des Euergetes wird es auch nicht gehen, sondern

auf die letzten 40er Jahre“ [also ausgerechnet, nachdem der Kult *θεῶν Εὐεργετῶν* dazugetreten war]. Und nun bitte ich, seine oben S. 50 angeführten Sätze von 1894 noch einmal zu lesen. — Dieses neue Verdikt über den unglücklichen Vers hat zwei Gelehrte, die an der frühen Datierung des Dichters festhalten zu müssen glaubten, zu einem sonderbaren Ausweg aus dem wissenschaftlichen Gewissenskonflikt geführt. Vogliano erwähnt S. 408, Paul Maas habe ihm gesprächsweise als seine aus rein künstlerischen Gründen geschöpfte Überzeugung mitgeteilt, daß Herondas I 28. 30. 31 interpoliert seien, und Vogliano folgt ihm für v. 30 aus chronologischen Gründen. Und warum? Weil er den IV. Mimus und damit die Zeit des Herondas wegen der Söhne des Praxiteles und Apelles, von dem als einem Lebenden auf der Höhe der *ἀκμή* geredet werde, auf die Zeit um 300, also noch um ein Vierteljahrhundert früher als ich datiert und deshalb keine Brücke mehr zu Euergetes findet! Also, der für die Geschichte wichtigste Vers des Herondas, die einzige erhaltene literarische Bezeugung des Kults der *θεοὶ ἀδελφοί*, wird, ohne jeden Anhalt für Interpolationen im Text des Dichters, frisch — fröhlich athetiert als spätere Schauspielereinlage! Und warum? „Nello stesso tempo non si può essere Dio e Rè.“ Nun, darauf mögen die Untertanen des Philadelphos selbst antworten, die täglich Gelegenheit hatten, beides zusammen in den Mund zu nehmen oder auf Papier zu schreiben. Der bis jetzt älteste Beleg für den Kult, Hibeh Pap. I 99, eine einfache Quittung aus dem Jahr 271/70, beginnt mit der Datierung: *Βασιλεύοντος Πτολεμαίου τοῦ Πτολεμαίου ἔτους ιε ἐφ' ἱερέως Πατρόκλου τοῦ Πάτρωνος Ἀλεξάνδρου καὶ θεῶν Ἀδελφῶν μηνὸς Δαισίου κ.* Pap. Hibeh I 38, 11 aus dem Jahr 251 gibt uns die kurze Formel des Königseids: *ὀμνύω δὲ βασιλέα Πτολεμαῖον καὶ Ἀρσινόην Φιλάδελφον θεοὺς Ἀδελφοὺς καὶ θεοὺς Σωτῆρας τοὺς τούτων γονεῖς, εἶναι τὰ προγεγραμμένα ἀληθῆ.* Ich meine, was dem schlichten Bürger recht ist, wäre dem Dichter billig. So fällt das ganze künstliche Gebäude zusammen, und die unbefangene Auffassung, die Wilamowitz mit anderen 1894 vertreten hat, kommt wieder zu ihrem Recht.

Für mich war die Datierung des IV. Gedichts auf die Zeit um 280—275 ausschlaggebend, die des I. nach v. 30 mit ihrem

weiteren Spielraum von etwa 270—247 nur akzessorisch. Ich glaube aber, durch eine weitere Erwägung nicht nur diesen Spielraum verengern, sondern auch ein schweres Rätsel der Ptolemäergeschichte lösen zu können. Um dieses wichtigen Nebenerfolgs willen muß ich weiter ausholen. Die Kenntnis des wesentlichen Tatsachenmaterials setze ich voraus. Denn wir müssen diese chronologischen Fragen nicht nach der Kenntnis von 1891 oder 1906, sondern nach der heutigen lösen.

Über den staatlichen Dynastiekult wissen wir jetzt folgendes (Plaumann, Art. Hiereis bei Pauly-Wissowa VIII 1424ff.): Ptolemaios I. hat den Staatskult des Alexander mit eponymem Priester eingeführt. Nach diesem allein wird datiert sicher bis zum 13. Jahr Ptolemaios II. = 273/2. Zuerst im Jahr 15 = 271/70 (s. oben) finden wir, daß der Priester dazu noch das Priestertum der *θεοὶ Ἀδελφοί* bekommt. Zuerst im Jahr 19 = 267/6 tritt neben den Priester eine eponyme *κανηφόρος Ἀρσινόης Φιλαδέλφου*. Dieser Zustand dauert bis zum 2. Jahr des Ptol. III. Sicher mit dessen 5. Jahr = 243/2, wohl schon im 3. = 245/4, erhält der eponyme Priester dazu noch das Priestertum *θεῶν Εὐεργετῶν*. Bei den Nachfolgern wiederholt sich diese Kumulierung, indem immer der eponyme Priester noch das Priestertum des regierenden Königspaares dazu bekommt und besondere Priesterinnen der regierenden Königin geschaffen werden. Erst Ptolemaios IV. Philopator hat 216 oder 215 zwischen dem Priestertum des Alexander und der *θεοὶ Ἀδελφοί* das der *θεοὶ Σωτῆρες* = Ptol. I. und Berenike eingefügt. Den Grund für diese Tat werden wir später kennen lernen (s. S. 58).

Zunächst müssen wir fragen: Wie hatte diese Lücke im Herrscherkult überhaupt entstehen können? Darüber hat man sich gewundert, aber nicht die nötigen Schlüsse daraus gezogen. Man hätte sich sagen müssen, daß diese Lücke unmöglich ist. Wissen wir doch aus Theokrit XVII 121ff. und seinen Scholien, daß Ptol. II. *ᾠκοδόμησε τῶν γονέων ἀμφοτέρων παμμεγέθη ναὸν καὶ ταῖς ἀδελφαῖς Ἀρσινόῃ καὶ Φιλωτέρᾳ*. Wie hätte er da seine Eltern, die Gründer der Dynastie, im Staatskult übergehen und zugleich mit solcher Kühnheit seinen und seiner Gattin Kult zu seinen Lebzeiten begründen können? Des Rätsels Lösung bringen die Münzreihen, die Ptol. II. nach Svoronos' überzeugenden An-

setzungen (Münzen der Ptolemäer IV Sp. 125—8. Tafel XIV 15—31) von 270 an geprägt hat: Vorderseite Porträt Ptol. I. und Berenike, Umschrift *Θεῶν*, Rückseite Porträt Ptol. II. und Arsinoë Philadelphos, Umschrift *Ἀδελφῶν*. Svoronos meinte, zu *θεῶν* müsse man *Σωτήρων* und zu *Ἀδελφῶν* müsse man *θεῶν* ergänzen, Regling bei Koch, Zeitschr. f. Numism. 33, 83[1] erklärt *θεῶν* für tot und vergöttert, *ἀδελφῶν* für lebend [5]). Diese unnatürlichen Deutungen der auf die zwei Paare verteilten Umschrift werden hinfällig durch den Hinweis auf das zu gleicher Zeit von Philadelphos gegründete Priestertum *θεῶν Ἀδελφῶν*. Wie hier, so gehören auf den Münzen die beiden Worte zusammen. Daraus folgt: Die *θεοὶ Ἀδελφοί* sind beide Paare zusammen. Ptol. I. und Berenike sind in den Kult einbezogen oder vielmehr umgekehrt, mit dem toten Königspaar wird das regierende Paar oder der lebende König und seine (verstorbene?) Schwester-Gattin in den Staatskult eingeführt. Die Frage, ob Arsinoë vor oder nach der Einführung des Kults der *θεοὶ Ἀδελφοί* gestorben ist, scheint mir noch nicht entschieden, wenn auch Plaumann und Koch sich für Gründung des Kults vor dem Tod der Arsinoë ausgesprochen haben und Ernst Meyer, Unters. zur Chronol. der ersten Ptolemäer 1925, S. 66 ihren Tod erst 269 ansetzen will. Es ist daher wohl vorsichtiger, mit der Entscheidung der Frage, ob Arsinoë zu Lebzeiten im Staatskult vergöttert wurde oder ob das unmöglich sei, solange zurückzuhalten, bis ganz eindeutige Daten vorliegen.

Mit meiner Annahme, die allein zugleich die auf beide Paare verteilte Münzbeischrift *θεῶν Ἀδελφῶν* und das Fehlen der *θεοὶ Σωτῆρες* im Staatskult von Anfang an erklärt, nehme ich ein Problem wieder auf, das nach langen Erörterungen entschieden schien: Denn sie hat zur Voraussetzung, daß auch Ptol. I. und Berenike Geschwister waren. So lehrte noch Wilcken im Artikel Berenike bei Pauly-Wiss. III S. 282; die entgegengesetzte Lehre ist zuletzt von Stähelin im Artikel Lagos bei Pauly-Wiss. XII 462 dargelegt. Man las im Vulgattext der Theokrit-Scholien zu XVII 34: *Βερενίκην λέγει τὴν Λάγου μὲν θυγατέρα, γυναῖκα δὲ Πτολεμαίου τοῦ Σωτῆρος*, und zu 61: *ἡ γὰρ Βερενίκη ἐστὶ θυγάτηρ Ἀντιγόνης*

[5]) Head, Historia numorum[2] S. 851 kam der Wahrheit näher mit der Deutung: The inscr. refers to the cult of Soter and his consort as *θεοὶ ἀδελφοί*.

τῆς Κασσάνδρου τοῦ Ἀντιπάτρου ἀδελφοῦ. Das Wort Λάγου wurde aber schon früh verdächtigt, am stärksten von Bücheler. Im Ambros. K steht schwer lesbar anscheinend βαγα, in anderen Hdschr. γαμαον, im Genev. γαμον (er hat auch v. 14 γαγοῦ für das dort jedenfalls richtige Λάγου). Die Lesart Λάγου ist nach Wendel (in seiner Scholienausgabe und Abh. d. Gött. Ges. d. Wiss. XVII 1920, S. 102) nur als Konjektur des Autors des Apographon Ambrosianum saec. XV (das Wendel zuerst beigezogen hat!), in den Vulgattext gekommen, wie, ist mir nicht klar. Bücheler hat aus der Überlieferung die Konjektur Μάγα geschöpft, da so der Sohn der Berenike von ihrem ersten Mann Philippos (also nach dem Großvater mütterlicherseits) heiße. Wenn wirklich alte Konjektur gegen neue Konjektur steht, so können bei der leichten Verwechslung von ΛΛ, ΛΑ und Μ in der Unzialschrift die überlieferten Formen auch aus der Schreibung ΛΑΛΑΓ(ου), wobei der Abschreiber das suspendierte Γ vorne angesetzt hätte, abgeleitet werden. Für den Namen des Berenikesohnes Magas aber ist Herleitung vom Großvater väterlicherseits wahrscheinlicher, so daß der Vater des Philippos so geheißen hätte. Auf die Nebenüberlieferung zu den Scholienangaben bei Tzetzes, vita des Lykophron S. 5, 2 Scheer und Chiliades I 585f. lege ich keinen großen Wert bei ihrer Konfusion. Aber es steht uns ein entscheidendes zeitgenössisches Zeugnis zu Gebot, das Droysen (Kleine Schriften I 316) auf Grund der damaligen ungenügenden Kenntnis der Ptolemäerchronologie ausscheiden zu müssen glaubte, als er für die Geschwisterehe des ersten Ptolemäerpaares eintrat. Es ist aus dem Ὑποβολιμαῖος des Alexis (fr. 244 Kock), doppelt bezeugt aus Athen. XI 502b und X 431b:

> ἐγὼ Πτολεμαίου τοῦ βασιλέως τέτταρα
> χυτρίδι' ἀκράτου τῆς τ' ἀδελφῆς προσλαβὼν
> τῆς τοῦ βασιλέως ταῦτ', ἀπνευστὶ τ' ἐκπιὼν
> ὡς ἄν τις ἥδιστ' ἴσον ἴσῳ κεκραμένον,
> καὶ τῆς Ὁμονοίας. διὰ τί νῦν μὴ κωμάσω
> ἄνευ λυχνούχου πρὸς τὸ τηλικοῦτο φῶς;

Droysen glaubte die politische Situation nur auf den chremonideischen Krieg und damit auf Ptol. II. und Arsinoë beziehen zu können und kam so auf 266 herunter, was auch bei der längsten für Alexis angenommenen Schaffenszeit unmöglich war. Daher

sprach er das Stück einfach dem Alexis ab. Nicht glücklicher war der Ausweg Bergks, die Verse seien bei einer späteren Aufführung als aktuelle Einlage interpoliert worden. Aber wir wissen ja jetzt, daß Arsinoë den chremonideischen Krieg nicht mehr erlebt hat. Daß die Verse dem Alexis gehören, beweist auch die ganz ähnliche aktuelle Anspielung in seinem *Φαρμακοπώλης* fr. 111 Kock = Athen. VI 254 a:

παῖ, τὴν μεγάλην δός, ὑποχέας
Φιλίας κυάθους τῶν συμπαρόντων τέτταρας,
τοὺς τρεῖς δ' Ἔρωτος προσαποδώσεις ὕστερον.
ἐν' Ἀντιγόνου τοῦ βασιλέως νίκης καλῶς
καὶ τοῦ νεανίσκου κύαθον Δημητρίου.
— — — — — — φέρε τὸν τρίτον
Φίλας Ἀφροδίτης· χαίρετ' ἄνδρες συμπόται,
ὅσων ἀγαθῶν τὴν κύλικα μεστὴν πίομαι.

Wie sich diese Stelle als liebenswürdiges Kompliment an die *σωτῆρες* von Athen, Antigonos, Demetrios und Phila nach dem Sieg von Salamis, also etwa 305, gibt, ohne jeden Spott, so ist auch die andere aufzufassen. Wir müssen mit ihr aber weiter heruntergehen. Als König, also seit 305, hat Ptol. I. nähere Beziehungen zu Athen erst wieder nach der Schlacht von Ipsos geknüpft, die sich 295 und 290 bis zur Sendung einer Hilfsflotte und Subvention mit Getreide und Geld gegen Demetrios steigerten und 288 mit einem festen Bündnis schlossen (Plut. Demetr. 33. 46. Syll.[3] 367. 409). In diese 12 Jahre, am besten gegen Schluß, passen die Verse ausgezeichnet. Das ist auch für Alexis nicht zu spät, denn sein *Πύραυνος*, der in fr. 224 Kock wie Philemon fr. 47 auf einen von Seleukos nach Athen geschenkten Tiger anspielt, paßt auch erst in die politische Konstellation nach 300.

So kann die Alexisstelle nur auf Ptol. I. und Berenike gehen und zeugt auch abgesehen von den Theokritscholien für die einzig mögliche Deutung der Münzen und des gleichzeitigen Kults der Geschwistergötter. Irgendwelche Bedenken gegen diese Geschwisterehe des ersten Paares können seit den neuen Untersuchungen von Kornemann und Cumont (Mitteilungen der schlesischen Gesellschaft für Volkskunde 24, 1923, S. 27 ff. Klio 19, 1925, S. 355 ff.) und den älteren von Droysen (a. a. O.) und Egon Weiß (Zeitschrift der Savigny-Stiftung, Rom. Abt. 29, 1908, S. 340 ff.) nicht mehr er-

hoben werden. Ehen zwischen Halbgeschwistern, *ὁμοπάτριοι*, wie das erste Ptolemäerpaar, waren dem makedonischen wie dem griechischen Recht und Brauch gemäß. Eine solche Ehe hat ja auch Arsinoe II. zuerst mit Ptolemaios Keraunos geschlossen. Erst ihre Vollgeschwisterehe mit Ptol. II hat den moralischen Unwillen der Griechen erregt (Pausan. I 7, 1 *οὗτος ὁ Πτολεμαῖος Ἀρσινόης ἀδελφῆς ἀμφοτέρωθεν ἐρασθεὶς ἔγημεν αὐτήν, Μακεδόσιν οὐδαμῶς ποιῶν νομιζόμενα, Αἰγυπτίοις μέντοι ὧν ἦρχεν*). Da Kornemann auf Grund seiner besonderen Einstellung die Halbgeschwisterehe von seinen Untersuchungen ausschließt, ist er auf die Ehe des ersten Ptolemäerpaares gar nicht eingegangen, er leugnet auch schroff, daß die Ptolemäer mit der Geschwisterehe dem bekannten Vorbild der Pharaonen und ihrer Untertanen gefolgt seien. Dagegen verweist er wie schon Droysen a. a. O. auf das Seleukidenreich, wo schon 277 die Ilieer, also Griechen, der Stratonike, der Gattin Antiochos' I., den fiktiven Titel *ἀδελφὴ βασίλισσα* gegeben haben (OGInscr. I Nr. 219, 22), der auch weiterhin im Seleukidenreich und seit Ptolemaios III. und Berenike II. auch im Ptolemäerreich in Gebrauch war, sowie auf die späterhin in beiden Dynastien immer häufiger werdenden wirklichen Geschwisterehen. Ich halte es für empfehlenswert, nicht mit Kornemann *a priori* den ersten drei Ptolemäern den makedonischen Herrenstandpunkt ihren Untertanen gegenüber zu unterstellen, sondern ruhig in der vom makedonischen Standpunkt aus gar nicht anzufechtenden Halbgeschwisterehe des ersten Ptolemäers eine Anlehnung an die Pharaonendynastie zu sehen wie bei den ersten Seleukiden an die Achaemenidendynastie.

So bekommen wir einen Einblick in die kluge Politik des Philadelphos: Er begründete 271/0 (oder höchstens 1—2 Jahre vorher den Kult der *θεοὶ Ἀδελφοί* für sein verstorbenes Elternpaar und brachte seine eigene Geschwisterehe mit herein, sei es zu Lebzeiten oder nach dem Tod der Arsinoe. Durch diesen genialen Schachzug erstickte er die moralischen Bedenken der Griechen und Makedonen gegen seine Vollgeschwisterehe und führte geräuschlos den Staatskult des lebenden Königs (oder Königspaares wie seine Nachfolger) ein. In derselben Linie lag es, wenn die Hofpoeten dafür das Vorbild des *ἱερὸς γάμος* von Zeus und Hera heranzogen. Diese Zusammenkoppelung der beiden Paare in einen Kult er-

füllte für den Anfang ihren Zweck. Da aber Ptol. I. schon zu Lebzeiten als Σωτήρ und das Paar als θεοὶ Σωτῆρες im Ausland und im Privatkult in Ägypten (Rubensohn, Archiv. f. Pap. V 156f., Wendland, Die hellenistisch-römische Kultur² 126. 406) göttlich verehrt worden war, so mußten sich diese Gottesnamen bald wieder für sie durchsetzen und dadurch der Gottesname θεοὶ Ἀδελφοί auf Ptol. II. und Arsinoe beschränkt werden. Das geschah schrittweise von Amtswegen. Ptolemaios II. heißt in den offiziellen Urkundenpräskripten von 259/8 an Πτολεμαῖος Πτολεμαίου τοῦ Σωτῆρος, und der Königseid bekommt sogar schon etwas früher (in der verstümmelten Berl. Urk. VI 1257) die oben S. 52 angeführte Fassung, die beide Paare als θ. Σωτῆρες und θ. Ἀδελφοί trennt. Das goldene Oktadrachmon bei Svoronos Nr. 934, Tafel XXVIII 1. 2, das nach Svoronos IV S. 127f. 152f. von Euergetes in Fortsetzung der Serie seines Vaters geprägt ist, zeigt auf der Vorderseite Ptol. II. und Arsinoe mit der Umschrift θεῶν Ἀδελφῶν, auf der Rückseite Ptol. I. und Berenike ohne Beischrift. Aber im eponymen Priestertum, d. h. im Staatskult, hat erst Ptol. IV. Philopator durch die Einfügung der θεοὶ Σωτῆρες zwischen Alexander und die θεοὶ Ἀδελφοί die Scheidung vollzogen, weil das Priestertum an den durch die Stiftung festgelegten Gottesnamen der Inhaber des Kults und des τέμενος hing. Denn gleichzeitig hat Philopator in Alexandria einen neuen Tempel für die ganze Dynastie erbaut (H. Thiersch, Archäol. Jahrbuch XXV 1910, S. 58ff.) und zugleich den Kult des Ptolemaios I. als Σωτήρ für Oberägypten in Ptolemais eingerichtet (Plaumann a. a. O. Sp. 1432f.).

Wir kehren zu Herondas zurück mit einer volleren Erkenntnis: im Jahr 270 war das θεῶν ἀδελφῶν τέμενος wirklich etwas Aktuelles, Großes, ein oder mehrere großartige Tempel in schönen Anlagen[6]), aber nicht so ausschließlich mit der Person des βασιλεὺς

[6]) Theokrit XVII 121ff. mit Scholien geht jedenfalls auf dieses τέμενος, daneben aber auch auf andere Tempel und Kulte. Wie sich diese von Ptol. II. begründeten Heiligtümer, Tempel und Kulte auf einzelne Personen (Ptol. I. und Berenike zusammen und einzeln, Arsinoe Philadelphos, Arsinoe Zephyritis am Zephyrion, Philotera), auf einzelne τεμένη in Alexandria und in der ägyptischen Provinz, auf griechische und ägyptische Untertanen verteilten, läßt sich auch nach den Untersuchungen von Thiersch mit unsern jetzigen Mitteln nur in den seltensten Fällen feststellen. Außer Betracht bleiben Privatkulte in Ägypten und Kulte in den griechischen Stadtstaaten, die mit der Dynastie befreundet waren oder zum Reich gehörten. In diesen beginnt der Kult der lebenden Herrscher schon viel früher als im ägyptischen Staatskult.

χρηστός verbunden, daß man darin eine Tautologie oder einen Widerspruch zwischen Gott und Mensch hätte sehen können. Also dürfen wir das I. Gedicht nicht zu spät nach diesem Jahr setzen.

Erst nachdem so die Datierungen des IV. Mimus auf ca. 280 bis 275 und des I. kurz nach 270 durch objektive äußere Indizien sichergestellt sind, können wir uns zu den inneren Indizien wenden, bei denen das subjektive Urteil mehr hereinspielt, d. h. zu den literarischen Beziehungen. Es ist im VIII. Mimus eindeutig festgestellt und allgemein anerkannt, daß der Dichter, der in Kos gedichtet und zu Alexandria Beziehungen gehabt hat, seine dichterischen Rivalen unter dem Traumbild von *αἰπόλοι*, Ziegenhirten, darstellt. Meine Analyse (im „Traum“ und in den obigen Ausführungen) dürfte sinnfällig herausgehoben haben, wie stark er sich mit feiner Parodie in die Pseudohirtenpoesie eingefühlt hat. Da bleibt keine andere Möglichkeit als die, daß er eben den Bukolikerkreis um Theokrit, der um 280—270 auf Kos blühte, aufs Korn nimmt, und zwar in aktuellem Kampf, nicht etwa 30 Jahre nachher gegen ihre Schatten oder gegen Epigonen, von denen die Literaturgeschichte nichts weiß. Die Beziehung zu Theokrit ist also zeitgenössisch und zwar, wie ich im „Traum“ S. 429f. und in meiner Ausgabe S. 47f. gezeigt habe, als ein wechselseitiges Anziehen und Abstoßen zu denken. Wenn nach meiner Vermutung in dem erzürnten Alten das koische Schulhaupt Philitas zu erkennen ist, so dürfen wir auch mit dem VIII. Mimus nicht weit unter 270 rücken oder mit anderen Worten nicht weit unter die Thalysia des Theokrit, in denen Philitas neben Asklepiades von Samos deutlich als lebend gepriesen wird (V. 40 *οὔτε — Σικελίδαν νίκημι τὸν ἐκ Σάμω οὔτε Φιλίταν ἀείδων*). Alt muß er schon gewesen sein, aber nicht zu alt, denn Ptol. I. wird, frühestens etwa 295, nicht einen Greis zum Erzieher seines Sohnes, des Philadelphos, berufen haben. Aber Philitas ist für uns noch so schattenhaft, daß das eine Vermutung bleiben muß, solange nicht ein neuer Fund uns ihn lebendig macht. Freilich, Knox[3] S. 254 mag kaum glauben, daß ich im Ernst die Gleichsetzung des Alten mit Hipponax bestreite. Er hat aber meine im „Traum“ S. 422 gegen diesen bestechenden Gedanken vorgebrachten Gründe nicht widerlegt. Ich muß ihm sogar die Frage zurückgeben, denn er fährt fort: „But after this a real difficulty arises. Is he Hipponax himself, or is he also Callimachus-Hipponax?

There is some attractive about this view". Also glaubt er jedenfalls nicht in vollem Ernst an Hipponax, sondern sucht hinter ihm wieder einen Zeitgenossen, den Kallimachos. Er datiert S. 248 den VIII. Mimus unter Philadelphos, vor 247, aber nach Kallimachos' Iamboi, mit denen sich Herondas auseinandersetze, weil Kallimachos darin über frühere Mimen des Herondas abgeurteilt habe. Das wäre also etwa dasselbe Verhältnis, wie ich es zwischen Herondas und Theokrit annehme. Aber die Kontroverse zwischen beiden sieht Knox S. 253 lediglich in der metrischen Behandlung des hipponakteischen Verses; bei Herondas VIII. sei das der einzige Streitpunkt, in Kallimachos' Iamboi sei er mehr episodisch. Das metrische, von Herondas vernachlässigte Gesetz, das Knox[3] gefunden hat, wird mir von einem metrischen Sachverständigen als wertvolle Entdeckung gerühmt, aber eine Anspielung darauf in Kallimachos' Iamben oder bei Herondas VIII abgelehnt. Auch ist hier nicht der Platz, auf seine zum Teil fördernden, aber im ganzen problematischen Ergänzungen und Deutungen der Iamboi einzugehen. Klar und für Herondas wichtig ist nur die von mir im „Traum" S. 425 herausgehobene, emphatisch wiederholte Stelle V. 334f. und 348ff.:

Ἔφεσον ὅθεν πῦρ οἱ τὰ μέτρα μέλλοντες
τὰ χωλὰ τίκτειν μὴ ἀμαθῶς ἐναύονται.

Daß das unter anderm auf Herondas gehe, gibt auch Knox zu. Daß die Iamboi nach den Aitia (wie diese als ein Nebenwerk, ein Abfall der gelehrten Arbeit an den *Πίνακες* der Bibliothek) geschrieben sind, sagt Kallimachos selbst am Ende der Aitia[7]). Daß die Iamboi mit ihren in ein reiferes, beschauliches Alter passenden

[7]) S. „Traum" S. 425, Berl. Phil. Woch. 1911, Sp. 29, angenommen von Pasquali, Kuiper, Pfeiffer, Callimachi Fragm. S. 40 zu V. 89. Es fiel mir nicht ein, wie Wilamowitz, Sappho und Simonides 299[1] meint, dem Kallimachos eine Gesamtausgabe in Kodexform zuzumuten. Aber als Verfasser der *Πίνακες* an der Bibliothek, wo Gesamtausgaben der älteren Literatur registriert und gemacht wurden, lag es ihm nahe, auch seinen Werken in einer Ausgabe eine pinakographische Ordnung der Rollen zu geben und von einem auf das nächste zu verweisen, wie es im Kyklos von der Ilias zur Amazonis, bei Hesiod von der Theogonie zu den Katalogen geschehen ist und wie es Xenophon in der Schrift *περὶ ἱππικῆς* auf den *ἱππαρχικός* getan hat. Radermacher, Berl. Phil. Woch. 1907, Sp. 300f. hat gesehen, daß Dionys von Halik. de Thuc. 5 seinen *πίναξ* der *λογογράφοι*, in dem Xenomedes von Keos erscheint, aus einem alexandrinischen Laterculus abgeschrieben hat. Jetzt greifen wir es mit Händen, daß Kallimachos bei der Arbeit in der Bibliothek auf ihn gestoßen ist, ihn exzerpiert und die Kydippenovelle aus ihm für die Aitia entnommen hat.

theoretischen Betrachtungen zu seinen späteren Werken gehören, wie ich im „Traum" S. 426 ausgeführt habe, gibt Wilamowitz in der Hellenistischen Dichtung I 210 selbst zu. Aber Herondas muß für ihn eben jünger sein, weil er ihn nur als geringen Nachahmer des Kallimachos wie des Theokrit gelten läßt. Auch hier verstrickt er sich in einen Widerspruch, II 319: „Den Vers aber baute er [Kallimachos] streng, und das tat auch der Ionier Phoinix [s. unten]. Wenn dann Herodas auch in dem Versbau samt Anaklasis und dem ausgedehnten Gebrauche der Krasis, wohl auch in der ganzen plebejischen Haltung dem Hipponax folgt, so wird man darin einen Schritt über Kallimachos hinaus nicht verkennen" [von mir gesperrt. Also die Reihenfolge acb soll die Entwicklung besser zeigen als abc!]. In Wahrheit liegt es umgekehrt. Phoinix, dessen *ἀκμή* auf das erste Viertel des 3. Jahrh. sicher datiert ist, und Herondas bauen den Vers noch so salopp wie Hipponax. Wilamowitz schreibt zwar auch I S. 107 und 210 dem Phoinix strengen Versbau zu und findet in dem Heidelberger *Ἴαμβος Φοίνικος* nur zwei Verstöße gegen die Reinheit des vorletzten Fußes, die er für Verderbnisse hält (I 107[1]). Sieht man nach, so findet man in den 23 Versen nicht 2, sondern 7, oder wenn man V. 2 und 13 durchschlüpfen läßt, 5 *ἰσχιορρωγικοί* (V. 10. 14. 19. 22. 23)! Bei Herondas zählt man 26 auf rund 780 Verse, also 3 %. Kallimachos führt dann den strengeren Bau im 5. Fuß ein. Bei seinem kanonischen Ansehen hätte ein Nachahmer in der Generation nach ihm die Rückkehr zum alten Bau nicht mehr wagen dürfen.

Wie wenig Wilamowitz geneigt ist, durch neue Tatsachen sein subjektives Bild von Kallimachos' Wirken verrücken zu lassen, zeigt auch seine Datierung der Sosibioselegie, Hellenistische Dichtung I 180 f., II 88 ff. 318. Von meinem Nachweis im „Traum" S. 424 f., daß sie dem bekannten Staatsmann *Σωσίβιος Διοσκουρίδου Ἀλεξανδρεύς*, dem späteren Großvesir des Ptol. IV. Philopator und Reichsverweser für das Kind Ptol. V. Epiphanes, gewidmet sei, hat er II 318 nur den Vaternamen aus Kallimachos fr. 192 Schn. angenommen, muß aber daraus einen nicht mit demselben Namen bezeugten Großvater machen. In dem Agon des *Λαγείδας Πτολεμαῖος*, in dem Sosibios als Knabe im Diaulos gesiegt hatte, will er noch nicht die 279/8 für diesen gestifteten *Πτολεμάεια* erkennen,

sondern einen von Ptolemaios I. gegründeten Agon; in diesem hätte nach Wilamowitz ein Knabe siegen sollen, dem als Mann die Widmung einer Schrift *περὶ βασιλείας* an Kassander kurz nach 305, jedenfalls vor 300, zugetraut wurde[8]). Dieser Knabensieg könnte also spätestens 320 fallen, als Ptolemaios Satrap war und an einen mit allen Klassen aufgebauten Agon *Πτολεμάεια* nicht zu denken war. Und das alles, um die alte, unter ganz anderen Prämissen gefaßte Lieblingsidee, das Stück sei ein Jugendgedicht, nicht fallen lassen und es ans Ende des dichterischen Schaffens setzen zu müssen! Dahin, um 245, wird es durch die Zusammenstellung mit der Locke der Berenike und einem verwandten Gedicht in der Handschrift gewiesen, und dahin führen die Lebensdaten des Staatsmannes Sosibios, Dioskurides' Sohn: Geboren etwa zwischen 280 und 270, vielleicht Enkel des Sosibios, der *φίλος* Ptol. I. gewesen war, und *σύντροφος* des Ptol. III., dadurch als *νεανίσκος τῆς αὐλῆς* in die hohe Laufbahn gekommen. Gymnischer und hippischer Sport wurde beim alexandrinischen Hofadel gerne gesehen. Er mag 262, 258 oder 254 als *παῖς* im Diaulos an den Ptolemaia gesiegt haben, in den nächsten Jahren als *ἀγένειος* oder ganz junger *ἀνήρ* an den Panathenaia und Heraia, endlich mit seinem Rennstall an den Isthmien und Nemeen zu Anfang der Regierung des Euergetes. Zwischen 246 und 235 wird er in Delos geehrt IG XI 4, 649, dann auch in Knidos, Tanagra und Orchomenos OGInscr. I 79. 80. Eponymer Priester des Alexander und der Dynastie in Alexandria ist er 235/4, seine Tochter Arsinoe ist 214 Kanephore (Plaumann a. a. O. VIII 1441 f.). 217 ist er siegreicher General bei Raphia, bald nach dem Beginn der Regierung Ptolemaios V., dessen Reichsverweser er zuerst war, ist er gestorben, zwischen 205 und 203. Seine Söhne Sosibios und Ptolemaios spielen zur selben Zeit eine Rolle am Hof (Polybios). Vielleicht war er 241 Finanzminister[9]).

---

[8]) In der Textgeschichte der Bukoliker S. 171 hatte Wilamowitz noch in der Erkenntnis der Schwierigkeit für die Datierung an einen literarischen Sieg, der für einen älteren Mann passen würde, gedacht. Nun zeigt sich, daß es sich um gymnische Siege, darunter einen Knabensieg an *Πτολεμάεια* handelt; also ist aus der Schwierigkeit eine Unmöglichkeit geworden. Durch die neuen Tatsachen ist somit einfach erwiesen, daß die im Altertum strittige Zuweisung dieses Buches an den durch Kallimachos' Elegie geehrten Sosibios falsch war und auf einer Verwechslung mit einem der Sosibioi vom Anfang des 3. Jahrh. beruhte.

[9]) Collart und Jouguet, Festschrift für Lumbroso S. 129 f.

Nach allem Gesagten wird man es mir verzeihen, wenn ich weiter nach der alten Methode arbeite, die äußeren, objektiven Indizien den Vorrang vor inneren gibt, bei denen das subjektive Urteil sich schwer ausschalten läßt[10]).

III.

Die Frage nach Namen und Heimat des Dichters und den Schauplätzen seiner Dichtungen glaubte ich im „Traum" S. 428 (dazu Ausgabe S. 35—40) soweit geklärt zu haben als möglich ist: Kos und Ephesos, unsicher, welches *φύσει*, welches *θέσει*. Jetzt meldet noch eine dritte Stadt ihre Ansprüche an: Knox[2] S. 14 und [3] S. 246f. 255 [18] will ihn zum Athener machen. Er habe nach Plinius den gut attischen Namen Herodes, die *ἀσκώλια* des VIII. Mimus seien ein ländliches winterliches Dionysosfest in Attika, er müsse eine Zeitlang in einem kleinen attischen Landhaus gewohnt haben, von seinem römischen Übersetzer [?] Mattius sage Terentianus Maurus: *nam vatem eundem est Attico thymo tinctum pari lepore consecutus et metro*. Von Kos könne er „hardly a tourist's knowledge" haben, nicht einmal den Kalender und die Straßen der Stadt scheine er zu kennen. Von Ephesos kenne er beides, aber vielleicht nur aus Hipponax. Seine geistige Heimat sei Alexandria.

Auf diese Weise kann man noch viel besser beweisen, daß Theokrit, Kallimachos, Arat, der Epigrammatiker Poseidippos und viele andere hellenistische Dichter Vollblutathener gewesen seien, weil sie attische Reminiszenzen auf fremden Boden verpflanzen. Das ist doch nur peripatetische Gelehrsamkeit, die sie nicht nur als Studenten in Athen, sondern auch in dem nach Alexandria verpflanzten Peripatos in sich sogen. Herondas braucht nicht einmal in Athen studiert zu haben, um die attischen Redner, die Ko-

---

[10]) Ich bedaure es sehr, daß ich mich in der Abwehr gegen den verehrten Führer unserer Wissenschaft wenden mußte. Es schien mir aber unumgänglich, da ich sah, wie seine kraftvoll vorgetragene Auffassung der hellenistischen Literaturgeschichte auch da, wo sie mit neuen Tatsachen in Konflikt kommt, allmählich ohne Nachprüfung als kanonisch angenommen wird. Daß ich damit nur zur Aufhellung dieser dunkeln Zeiten beitragen will, glaube ich durch meine Darlegungen gezeigt zu haben. Es ist schließlich für den Aufbau dieser Literaturgeschichte nicht unerheblich, ob man den Herondas und seine Auseinandersetzung mit seinen Rivalen um 270 oder um 240 datiert, ob man ein Gedicht des Kallimachos an den Anfang oder an das Ende seines langen Wirkens setzt, und in was für ein Verhältnis man seine dichterische Tätigkeit zu seiner gelehrten bringt.

mödie und dionysische Bräuche zu kennen und frei zu verwerten. Das war doch inzwischen Gemeingut der hellenistischen Bildung geworden. Der *Atticus thymus* bei Ter. Maurus ist ein Gemeinplatz, den schon Dioskorides AP VII 708 auf das Grab des Korinthiers oder Sikyoniers Machon in Alexandria angewandt hat:

τοῦτο δ' ὁ πρέσβυς ἐρεῖ· Κέκροπος πόλι, καὶ παρὰ Νείλῳ ἔστιν ὅτ' ἐν Μούσαις δριμὺ πέφυκε θύμον.

Dabei denkt Knox gar nicht an die bukolische Parodie, die den VIII. Mimus in Kos festlegt. Daß die koische Bukolik gerade mit attisch-peripatetischen Antiquitäten spielte, habe ich schon im „Traum" S. 429 ausgeführt[11]. Wer Attika und Kos aus eigener Anschauung kennt, der weiß, daß man weder hier noch dort Waldfeste im Winter feiert, er weiß auch, daß Attika kein Boden für die bukolische Stimmung ist, die an den Berghängen von Kos noch heute jeden ergreift, die den braven Buondelmonte im Jahre 1420 zu dem Ausruf begeisterte (Liber insul. Nr. 45 p. 102 Sinner): „*In quibus tanta est amoenitas locique cantus diversarum avium quod non solum terrenis, sed etiam Diis immortalibus placidum esse dicatur*".

Knox² S. 14 hat sich auch eine Meinung über die Anlage der Mimiamben des Atheners Herodes gemacht: „He wrote, I fancy, two books, each concerning two places — the first Cos and Ephesus. He was attacked on the appearance of the first by Callimachus, to whom he replies in the prologue to the second (Mime VIII). The second book contained (say) four Attic and three or four other pieces. Perhaps this book was copied by Mattius". Das alles ist reine Konstruktion ohne irgendeinen realen Untergrund. Der Gedanke an das Prooemium eines 2. Buches stammt aus der Zeit, als VIII 76—79 noch nicht als Schluß dieses Mimus erkannt war. Die Rolle zeigt weder nach VII noch nach VIII etwas anderes als die Koronis, die jeden einzelnen Mimus abschließt. Wären in der Rolle zwei alte Rollenbücher zusammengeschrieben, so müßte der Bucheinschnitt markiert sein. Es ist aber kein Grund zur Annahme von zwei Büchern vorhanden. Wir haben kein Zitat *μιμιάμβων α'* oder *β'*. Die Gesamtzahl der Mimen kann, wie ich in der Aus-

[11]) Ich erinnere noch an die Spielerei mit attischen Lokalitäten in den auf Kos gedachten Gedichten des Theokrit I 147 und VII 70.

gabe S. 58 berechnet habe, auf höchstens 15 mit etwa 1450 Versen angenommen werden. Das ist die Durchschnittszahl für die Bücher des einzigen größeren Dichtwerks dieser Zeit, das uns ganz in seinem ursprünglichen Bestand erhalten ist, der Argonautika des Apollonios Rhodios. Nehmen wir das an, so kommt das persönlichste Stück VIII gerade in die Mitte, was sich auch sonst bei künstlerischer Bucheinteilung findet (vgl. W. Port, Die Anordnung in Gedichtbüchern augusteischer Zeit, in dieser Zeitschrift Bd. 81. Ein Lapsus ist es aber natürlich, wenn er S. 462 den Mimus VIII als Schlußgedicht bezeichnet).

Am Anfang steht ein Gedicht, das als Widmung an den Hof des Philadelphos verwendet werden konnte, am Schluß konnte ein ähnliches stehen. Daß IX in Athen spielen sollte, ist wegen des Festbrauches so wenig nötig wie bei VIII. Knox[3] S. 247 läßt den *ἰσχαδοπώλης* (warum nicht *ficarius?*) des Matius fr. 6 Cr. in Athen spielen. Feigenverkäufer hat es aber doch auch überall sonst in Griechenland gegeben, ja sogar in Italien. Dafür, daß Matius den Herondas übersetzt haben soll, haben wir keinerlei Beweis, es ist sogar durchaus unwahrscheinlich, da keines der zwölf Fragmente sich in dem, was von Herondas erhalten ist, wiederfindet.

Knox hat als Untertitel seines Aufsatzes in dieser Zeitschrift (81, 241) einen sehr hübsch aus Suidas hergestellten Choliambus gewählt: *ὁδοῦ παρούσης τὴν ἀταρπιτὸν ζητεῖς* (die Herstellung ist sogar noch sicherer, als er annimmt, denn was er übersehen hat, der beste Kodex des Suidas, A, hat nicht *ἀτραπόν*, sondern *ἀτραπιτόν*). Er hat ihn S. 254 liebenswürdig mir gewidmet: „For there are, as we have seen, certain places where the path he has chosen, seems far less apt than the broad straight road". Ich hoffe, er wird es mir nicht übel nehmen, wenn ich ihm das Geschenk mit bestem Dank ebenso freundlich wiedererstatte, weil ich finde, daß seine neuen Pfade ihn mehr ins Gestrüpp führen als der Weg, den ich, nachdem er als Pionier vorangegangen, Schritt für Schritt gebahnt habe. Seine Einstellung ist zu eng literarisch, die Umwelt des Dichters, das tägliche Leben, das er schildert, das Lokal ist ihm zu wenig vertraut. So fehlt ihm der feste Boden unter den Füßen und seine Kombinationen sind zu luftig, um der Nachprüfung Stand zu halten. Durch diese Feststellung, die ich in der Abwehr mache, soll sein großes Verdienst um die Neubelebung des Dichters

und der choliambischen Dichtung überhaupt, vor allem um die Wiederherstellung des VIII. Mimus nicht geschmälert werden.

* * *

Es gibt noch viel für Herondas zu tun. Seine Stellung zu Hipponax im Zusammenhang mit dem ganzen hellenistischen Problem des *Hipponax redivivus* hat ein Schüler von mir in Angriff genommen. Die Anlehnung an sein Vorbild ist sehr stark, aber seine Sprache hat wie seine Kunst ein doppeltes Gesicht. Was an Wortschatz und an Satzbildung hellenistisch ist, das wird genau erst untersucht werden können, wenn Preisigkes Wörterbuch und Maysers Grammatik der Papyri fertig vorliegen. Einstweilen nehme ich von dem Dichter Abschied, um die Arbeit über seine geistige Heimat, die Insel Kos, zu Ende zu führen, nachdem die Vorarbeiten nach langer Unterbrechung durch die Zeitverhältnisse beendigt sind.

Gießen. R. Herzog.

III.

Zu Minucius Felix und Tertullian.*)

A. Gudeman hat in Nr. 1/4 der Philolog. Wochenschr. 44, 1924, Sp. 90—92 einen Beitrag zur Entscheidung der Frage nach dem zeitlichen Verhältnis von Minucius Felix zu Tertullian geliefert, der eine Berichtigung verlangt. Denn das neue Argument Gudemans ist zwar auf den ersten Blick recht bestechend, erweist sich aber bei näherer Prüfung als unrichtig und irreführend.

Dem neuen, von ihm gefundenen Indizium schickt Gudeman einige Vorbemerkungen voraus, mit denen wir uns zuerst beschäftigen wollen. Sie berühren Probleme, die in der Erörterung des Verhältnisses von Minucius Felix zu Tertullian oft behandelt worden sind.

Nach Gudeman gibt es „bekanntlich zwei Klippen, an denen die angebliche Priorität des Tertullian, wie nicht minder die behauptete Abhängigkeit des Minucius von ihm, erbarmungslos zerschellen". Diese Klippen sind:

I. Der Schluß aus Min. Fel. 18, 5, daß diese Stelle nicht nach 169 geschrieben sein könne, da in diesem Jahre der Kondominat Marcus Aurelius und L. Verus durch den Tod des letztern ein natürliches Ende gefunden habe.

Um zu erweisen, auf wie schwachen Füßen dieses Argument steht, müssen wir den ganzen Abschnitt 18, 5f. noch einmal interpretieren.

---

*) Der vorliegende Aufsatz ist seit März 1924 abgeschlossen. Die inzwischen erschienene zahlreiche Literatur konnte daher nicht mehr berücksichtigt werden. G.s Ausführungen (sie stehen übrigens nun auch in gedrängter Form in dessen Gesch. d. altchristl. lat. Lit., S. 13f.) haben bereits eine kurze Widerlegung gefunden (v. Geisau, Phil. Wo. 45, 1925, 668ff.). An sonstiger Literatur nenne ich noch: Baehrens, Zschr. f. d. neutestam. Wiss. 23, 1924, 110ff.; Goetz, ebda., 260ff.; G. Hinnisdaels, L'Oct. de Min. Fél. et l'Apol. de Tert., Brüssel 1924 (dazu Heinze, Phil. Wo. 45, 1925, 956 ff.); J. G. Borleffs, De Tert. et Min. Fel., diss. Groningae, Hagae Comitis 1925.

18, 5 *ni forte, quoniam de providentia nulla dubitatio est, inquirendum putas, utrum unius imperio an arbitrio plurimorum caeleste regnum gubernetur: quod ipsum non est multi laboris aperire cogitanti imperia terrena, quibus exempla utique de caelo.* **6.** *quando umquam regni societas aut cum fide coepit aut sine cruore discessit?* (folgen vier Beispiele: Darius' Thronusurpation[1]), thebanisches Bruderpaar, Romulus-Remus, Caesar-Pompeius).

Octavius will den Beweis erbringen, daß im Himmel nur ein Gott regiere. Er erledigt die Sache kurz durch einen Hinweis auf irdische Regierungen, die ja ihre Urbilder[2]) im Himmel haben. Keine einzige *regni societas* auf Erden habe sich bewährt. Nur diese negative Tatsache stellt er hin und überläßt es dem Gegner, den positiven Schluß ex silentio selber zu ziehen: also ist einzig die Regierung eines einzelnen gut und natürlich.

Von den bekannten Beispielen der feindlichen Brüderpaare und dem in bezug auf Caesar-Pompeius entweder direkt aus Lucan entnommenen oder allgemein der Rhetorenschule geläufigen Gedanken: *tam magni imperii duos fortuna non cepit*[3]) geht er gleich dazu über, den *dux unus* bei den Tieren in einem Satze nachzuweisen[4]). Damit ist nach seiner Meinung die Einheit der Weltregierung erwiesen[5]).

Die ganze Ausführung über die *terrena imperia* gipfelt in dem Satz: ‚*quando-discessit?*' In dieser stark rhetorischen Frage liegt ihr Kernpunkt.

---

[1]) *Persas de equorum hinnitu augurantes principatum*, mit den folgenden Beispielen nur durch lockere Ideenassoziation *(regnum cum perfidia coeptum)* zusammenhängend und darum vom Benutzer des Octavius, Ps. Cypr. idol. 8, mit Bedacht fortgelassen. [Übrigens soll nach J. Révay, Eranos 20, 1921/22, 140 ff. der Verfasser des Buchs Quod idola dii non sint Minucius Felix selber sein!]

[2]) Vgl. R. Kühn, Der Octavius des Minucius Felix, eine heidnisch-philosophische Auffassung vom Christentum, Leipzig 1882, 27.

[3]) Lucan. 1, 111 *populique potentis non cepit fortuna duos.* Flor. epit. 4, 2, 14 *sic de principatu laborabant, tamquam duos tanti imperii fortuna non caperet.* Man vgl. auch Curt. 4, 14, 21 *iactamur invicem varietate fortunae, videlicet imperium, quia mutuo adfectamus* (d. h. „wir Perser und Alexander"), *una gens non capit.*

[4]) § 7 *(apes, greges, armenta).* Ähnlich auch bei Ps. Cypr. idol. 8; Lact. ira 11, 4.

[5]) Nachher kommt gleich die Ewigkeit Gottes zur Sprache.

Man hat nun gesagt[6]), dieses Argument hätte unmöglich in Anwendung gebracht werden können, wenn zur Zeit der Abfassung der Schrift oder kurz vorher eine zur Widerlegung dieses Satzes geeignete Doppelregierung bestanden hätte. Also müsse die Abfassung vor den Kondominat M. Aurelius-Verus[7]), d. h. vor 161, fallen[8]).

Daß Minucius Felix von einer *regni societas* spricht, während zwischen M. Aurel-Verus eine *imperii societas*[9]) bestand, können wir als irrelevant beiseite lassen[10]). Aber es enthält, wie mir scheint, eine Verkennung antiker rhetorischer[11]) Beweisführung, wenn man annimmt, daß der Verfasser sich durch eine, zu seiner Zeit bestehende oder bestandene, glückliche *imperii societas* darin hätte beirren lassen, die ihm gut scheinenden Beispiele für seine ihm völlig feststehende These von der Einheit Gottes vorzubringen.

Die Vorstellung: „Herrschaft duldet keinen Rivalen", ist seit Ennius den Römern vertraut; der Begriff der *societas* und *fides* spielt dabei in irgendeiner Form eine Hauptrolle. Z. B.: Enn. scaen. 404 *nulla regni sancta societas nec fides est* (cf. Vahlen

---

6) de Félice, Etude sur l'Oct. de Min. Fel., Blois 1880, 39; Schwenke (Jahrb. f. protest. Theol. 9, 1883, 289); Schanz (Rh. Mus. 50, 1895, 133); Boenig, Min. Fel., Progr. Königsberg 1897, 6ff.; Baehrens (Herm. 50, 1915, 462).

7) Von ihm sagt Eutr. 8, 9, 2 *tum primum Romana res publica duobus aequo iure imperium administrantibus paruit.* Amm. 27, 6, 16 *nec enim quisquam antehac adscivit sibi pari potestate collegam, praeter principem Marcum, qui Verum, adoptivum fratrem, absque diminutione aliqua auctoritatis imperatoriae, socium fecit.* Capitol. Aur. 7, 6 *tuncque primum Romanum imperium duos Augustos habere coepit.*

8) Anders Gudeman, Sp. 91 „die zwar nicht, wie Schanz meinte, nur vor 161 geschrieben sein konnte, wohl aber nicht nach 169, in welchem Jahre der Kondominat des Marcus Aurelius und Verus durch den Tod des letztern ein natürliches Ende fand" — ohne dabei zu bedenken, daß er damit die Abfassung unter dem Kondominat offen läßt, was seine Vorgänger doch auch für unmöglich halten.

9) Vgl. Anm. 7; Herzog, Staatsverf. II, 1, 405ff., Mommsen, R. St. II³, 1167ff.; v. Arnim, RE I, 2288, 59ff.

10) Über *regnum* in bezug auf das römische Kaisertum vgl. Petschenig, Sitz.-Ber. d. K. Akad. d. Wiss., Wien, phil.-histor. Kl. 97, 1880, 770; Schoener, Acta sem. Erlang. II, 483. 489; Mommsen, R. St. II³, 764.

11) Die dem *causidicus* Minucius Felix natürlich in Fleisch und Blut übergegangen war (Lact. inst. 5, 1, 21 *ex iis, qui mihi noti sunt, Minucius Felix non ignobilis inter causidicos loci fuit.* Hier. vir. ill. 58 *Romae insignis causidicus.* cf. epist. 70, 5).

z. St.; Cic. rep. 1, 49; off. 1, 26); Liv. 1, 14, 3 *ob infidam societatem regni;* Phaedr. 1, 5, 1 *numquam est fidelis cum potente societas;* Curt. 10, 9, 1 *nam . . . insociabile est regnum;* Colum. 9, 9, 1 (v. d. Bienen) *quippe cum rationali generi mortalium, tunc magis egentibus consilii mutis animalibus, nulla sit regni societas;* Lucan. 1, 92 *nulla fides regni sociis omnisque potestas | impatiens consortis erit;* Stat. Theb. 1, 130 *sociis . . . comes discordia regnis*; oder in etwas andern Worten: Tac. ann. 4, 4 *quamquam arduum sit eodem loci potentiam et concordiam esse* etc.[12]).

Minucius Felix hatte es also leicht, zu seiner Beweisführung auf eine recht passende Gedankenreihe zu geraten. Sein Eigentum ist nur die künstlich-pointierte Gestaltung des Ausdrucks und die Hinzufügung des *cum cruore discedere,* was auch nicht von weither zu holen war. Es war ja schon in den Beispielen gegeben. Weil Octavius keinen abstrakten, philosophischen Beweis[13]) für die Einheit Gottes zu führen unternimmt, weil er mit ganz realen, naheliegenden Vorstellungen arbeitet, mußte es ihm doppelt willkommen sein, einfach auf bereits vorhandene, auch dem Caecilius vertraute und darum um so wirksamere Argumente zurückgreifen zu können. Die Stelle erklärt sich somit ganz aus sich selber; zu Kombinationen mit gleichzeitigen Zuständen fordert sie weder in negativem noch in positivem[14]) Sinne heraus.

---

[12]) Vgl. noch Ov. ars 3, 564; Sen. Ag. 259, 285. Stellen bei Waltzing, große Ausgabe, Löwen 1903, 170 und in dessen editio Teubneriana, ad loc.; Otto, Sprichwörter, 296.

[13]) Wie das z. B. Athenag. 8 p. 125, 33 ff. (Geffcken, Zwei griech. Apolog., Leipzig 1907, 177 ff.) oder etwa Lact. inst. 1, 3, 1 ff. tun.

[14]) Sie ist übrigens von Ps. Cypr. idol. 8 fast wörtlich übernommen; auch ein Argument für ihre Unabhängigkeit von Zeitereignissen. — Daß man bei dem Versuch, sie historisch zu verwerten, auch zu ganz andern Schlüssen gelangen kann als Gudemans Vorgänger, zeigt eine einfache Erwägung. Man könnte folgendermaßen schließen:

Minucius Felix schreibt 18, 5 f. unmittelbar oder sehr bald nach der Ermordung des Geta durch Caracalla (212); die Stelle ist ein Hieb auf den schlimmen Kondominat Caracalla-Geta (211—12; cf. etwa v. Rohden, RE II, 2443 ff.). In diesem Kondominat gab es in der Tat keine *fides*, dafür aber Blut. Diese Folgerung würde außerdem auf das Beste übereinstimmen mit der sehr einleuchtenden Hypothese, die Dessau (Herm. 15, 1880, 471 ff.; ibid. 40, 1905, 373 ff.; ibid. 53, 1918, 223[3]) auf Grund einiger Cirtenser Inschriften aufgebaut hat (Zeit d. Dialoges: 213—217). Doch wird es wohl richtiger sein, von jeder historischen Verwertung der Stelle abzusehen; schon darum, weil eigentlich alle Stellen, die man auf damalige Zeitereignisse deuten wollte, versagt haben. Man sehe nur etwa bei Boenig, a. a. O. 6 ff. nach; Stellen wie 7, 4. 29, 5 sind besonders charakteristisch.

II. Über das Problem des Cassius-Zitates[15]), das Gudeman im engsten Anschluß an seine Parteigänger behandelt, ohne Neues hinzuzufügen, brauche ich nicht viel zu sagen[16]).

Die Einwände und Gegengründe, die man mit Recht gegen den bekannten Schluß erheben kann: Min. Fel. 21,4 hat in seinem *Cassius in historia* „richtig“ den Cassius „Hemina“[17]) verstanden, während Tert. nat. 2, 12 (nicht 2, 1 G.) p. 119, 9ff. und apol. 10, 7 „fälschlicherweise“ aus dem Minucianischen *Cassius* einen *Cassius* „*Severus*“ macht, sind längst geltend gemacht worden[18]).

Ich möchte dazu nur eines betonen: Wir wissen absolut nicht, wen Minucius Felix mit seinem Cassius meint; wir dürfen ihm darum nicht eine bessere Kenntnis von der Person des in Frage kommenden Cassius zutrauen. Der Zusatz *in historia* sagt ja nur soviel, daß für Minucius Felix dieser Cassius ebenso wie Nepos ein Historiker war; aber er sagt durchaus nicht, daß der Verfasser des Dialoges eine bestimmtere Vorstellung als etwa Tertullian von dem betr. Cassius hatte. Die Worte *in historia* gehören genau so gut zu *Nepos* wie zu *Cassius* und wollen nur angeben, daß Minucius Felix sich bei dieser Saturnusfrage ausdrücklich auf Historiker beziehe: neben zwei griechischen Gewährsmännern stehen der Parallelität zuliebe ebenfalls zwei römische Namen.

Ferner hat schon Kroll[19]) darauf hingewiesen, daß bei Minucius Felix das Fehlen eines Cognomens bei Cassius rein stilistisch zu

---

[15]) Tert. apol. 10,7 *Saturnum itaque, quantum litterae, neque Diodorus Graecus aut Thallus, neque Cassius Severus aut Cornelius Nepos, neque ullus commentator eius modi antiquitatum aliud quam hominem promulgaverunt.* nat. 2,12 p. 119,9 *legimus apud Cassium Severum, apud Cornelios Nepotem et Tacitum, apud Graecos quoque Diodorum, quive alii antiquitatum canos collegerunt.* Min. Fel. 21,4 *scit hoc Nepos et Cassius in historia, et Thallus ac Diodorus hoc loquuntur.*

[16]) Die umfängliche Literatur bei Waltzing, große Ausg., 1903, 31ff.; Studia Minuc., Löwen-Paris 1906, 53ff.; dazu Geffcken, Zwei grch. Apol., 278ff.; weiteres bei Schanz, RLG III³, 268f.

[17]) Oder Cassius ‘Longinus’ nach E. Schwartz, RE VI, 1378 s. v. Eusebios; vgl. FHG III p. 517.

[18]) Vor allem von Kroll (Rh. Mus. 60, 1905, 308); Heinze, Tert. Apologeticum (Ber. Sächs. Ges. d. Wiss. 62, Heft 10, 1910, 342 Anm.); vgl. Schanz a. a. O. [Als später (ca. 220) faßt den Octavius auch Révay, Eranos 20 (1921/22), 143].

[19]) a. a. O. 308 „daß *Cassius* bei Minucius ohne cognomen erscheint, ist kaum als Argument zu verwenden, denn es ist nur eine Konzession an die Konzinnität, deren Bedeutung für seinen Stil Norden aufgezeigt hat (Ind. lect. Gryphisw. 1897, S. 16)“.

bewerten ist. Minucius Felix braucht überhaupt da, wo er römische Personen einführt, sozusagen durchgehends nur einen Namen, sei dies nun Gentilname oder Cognomen: *Aquilius* st. *M.' Aquilius* 37, 5; *Caecilius* st. *Q. Caecilius Natalis* 1,5[20]). 2,4. 4,1; 2. 5,1. 14,1. 15,1. 16,4. 17,1. 40,1; 4 (*Natalis* allein 16, 1 und 2); *Camillus* st. *M. Furius Camillus* 5,12; *Claudius* st. *P. Claudius Pulcher* 7,4. 26,2[21]); *Crassus* st. *M. Licinius Crassus* 7,4; *Curtius* st. *M. Curtius* 7,3; *Flaminius* st. *C. Flaminius* (*consul*) 7,4. 26,2; *Hostilius* st. *Tullus Hostilius* (*rex*) 25, 8; *Junius* st. *L. Junius Pullus* 7, 4. 26, 2; *Mancinus* st. *C. Hostilius Mancinus* 26, 3; (*Nepos* st. *Cornelius Nepos* 21, 4); *Octavius* st. *Octavius Januarius* 1,1. 3,1; 4. 4,3; 4. 14,1. 15,1. 16,1. 39,1. 40,1; 3; 4 (*Januarius* allein 15,2); *Paulus* st. *Aemilius Paulus* 26,3; *Proculus* st. *Julius Proculus* 21,9; *Regulus* st. *M. Attilius Regulus* 26,3. 37,5; *Rutilius* st. *P. Rutilius Rufus* 5,12; *Tatius* st. *T. Tatius* (*rex*) 25, 8. Demgegenüber kommt nur je einmal vor: *Gaius Caesar* 26,4; *Mucius Scaevola* 37,3 (*Mucius* allein ibid. 5); *Antonius Julianus* 33, 4 (wohl durch das vorhergehende, auch sachlich verwandte *Flavius Josephus* veranlaßt [vielleicht ist dieser Antonius mit dem von Joseph. bell. Jud. VI, 4, 3 = VI p. 544, 4f. N.; cf. RE I, 2632, 47ff. genannten Antonius Julianus identisch]); *Mantuanus Maro* st. des üblicheren *Vergilius* 19,2.

Man darf also ruhig von einer Gewohnheit des Minucius Felix, nicht mehr als einen Namen[22]) anzuwenden, sprechen. Denn der Einwand, es seien alles sehr bekannte Personen, hält nicht Stand; Leute wie Aquilius, Junius, Mancinus würden eine nähere Bezeichnung schon vertragen. Ja, nicht einmal die Hauptpersonen des Dialoges, Caecilius und Octavius, werden mit vollem Namen eingeführt. Und doch ist es sonst durchaus üblich, am Anfang eines Dialoges die Redenden genau vorzustellen. Ich erinnere hier nur an das Nächstliegende: Tac. dial. 2 *nam postero*

---

[20]) Die an sich hübsche Konjektur von Baehrens: *quo Q. Caecilius* (*quod* P; *quo* ed. princ., vulg.) kann dagegen nichts beweisen.

[21]) Hier die Form *Clodius*.

[22]) Ich rede nur von römischen Namen, da dies für uns einzig maßgebend ist. Bei außerrömischen Personen ist nämlich das Verhältnis anders, da kommt oft noch eine nähere Distinktion hinzu.

die quam Curiatius Maternus Catonem recitaverat, ... venerunt ad eum Marcus Aper et Julius Secundus[23]).

Andererseits ist, wie ebenfalls Kroll[24]) hervorgehoben hat, kein zwingender Grund vorhanden, das Cognomen 'Severus' bei Tertullian als „irrtümlich" zu betrachten. Schon der Umstand, daß man statt dessen bald an '*Hemina*', bald an '*Longinus*'[25]) gedacht hat, ohne für einen der beiden ein entscheidendes Argument anführen zu können, macht die Annahme eines Irrtums bei Tertullian wenig überzeugend. Und damit ist auch der Hauptpunkt dieses Gudeman'schen (vielmehr seiner Vorgänger) Argumentes völlig erschüttert.

III. Etwas mehr muß zu dem dritten Punkt der Gudeman'schen Beweisführung bemerkt werden, der ganz sein Eigentum ist. Gudeman stützt nämlich seine Ansicht durch ein durchaus neues, und zwar sprachliches Indizium: Das Wort *dominus* soll bei Tertullian bereits den Christengott bezeichnen („cognomen dei" schlechthin, Sp. 92), während es Minucius Felix noch nicht in dieser Bedeutung verwende. Also müsse der Dialog zu einer Zeit verfaßt sein, in der das Wort *dominus* = *deus Christianorum* noch nicht üblich war.

Ist diese Behauptung richtig, dann ist allerdings ein Grund gefunden, der den Minucius Felix entschieden vor Tertullian weist. Um aber mit sprachlichen Problemen argumentieren zu können, muß man wenigstens den ganzen Text lesen und auch außerhalb des in Untersuchung stehenden Autors Umschau halten, ob die Annahme überhaupt möglich ist. Das tut Gudeman keineswegs; er macht es sich sowohl in bezug auf Sammlung des in Betracht kommenden Materiales wie auch beim Ausschreiben und Interpretieren der Stellen sehr leicht. Es ist deshalb nötig, auch hier wieder von vorne anzufangen und alles vorzulegen.

A. Ich beginne zunächst mit Tertullian und Minucius Felix. Für den ersten bietet Gudeman drei Belege: „**apol. 34**; **48** und **nat. 2, 1.**" Diese sollen offenbar das gesamte Material aus den beiden apologetischen Schriften darstellen.

---

[23]) Vgl. z. B. auch Cic. de orat. 1, 24 f., wo die Personen des Dialoges z. T. recht genau vorgestellt werden.

[24]) a. a. O. 308.

[25]) s. o. S. 71[17].

Apol. 34, 1 *Augustus imperii formator, ne dominum quidem dici se volebat. et hoc enim dei est cognomen. dicam plane imperatorem dominum* (*dominum* fehlt bei Gudeman); *sed more communi*[26]), *sed quando non cogor, ut dominum dei vice dicam. ceterum liber sum illi* (*illi* fehlt bei Gudeman); *dominus enim meus unus est, deus omnipotens, aeternus, idem qui et ipsius* (*idem* bis *ipsius* fehlt bei Gudeman). Die Stelle ist ohne weiteres klar; *dominus* will hier Tertullian, wenn es *dei vice* gelten soll, nur auf seinen Christengott angewendet wissen (vgl. Waltzing, comment. 144; ders., Etude sur le codex Fuldensis de l'apolog. de Tertullian [Bibliothèque d. l. Faculté de Philos. et Lettres de Liège, 21, 1916/17], S. 317; Heinze, a. a. O. 436f.).

apol. 48 lautet bei Gudeman so: *dominus omnium morientium et resurgentium . . . rerum dominus.* Das liest sich sehr schön, heißt aber in Wirklichkeit: **48, 9** *tu homo, tantum nomen, si intellegas te vel de titulo Pythiae discens* (Vulg.; *disces deum* F[27]), *dominus omnium morientium et resurgentium, ad hoc morieris, ut pereas? Resurges, ubicumque* (*resurgas* [*-es Junius*], *ubicumque* F; om. Vulg.) *resolutus fueris*: *quaecumque te materia destruxerit, hauserit, absorpserit* (F; *adoleverit* [pro *ab-*] Vulg.), *in nihilum prodegerit* (Vulg.; *redegerit* F [Löfstedt, Krit. Bemerkungen z. Tert. Apolog., Lund 1918, 55], *reddet* (F; + *te* Vulg.). *Eius est nihilum ipsum, cuius et totum.* Und dann **10** *Ergo, inquitis, semper moriendum erit et semper resurgendum? Si ita rerum dominus destinasset, ingratis experireris condicionis tuae legem.* In der Tat, wir erhalten ein gänzlich anderes Bild, wenn wir die gesamte Stelle ausschreiben, als es uns das Zitat Gudemans darbietet! Der *dominus omnium morientium et resurgentium* ist nämlich diesmal der Mensch! Tertullian knüpft hier an biblische Vorstellungen an (z. B. gen. 1, 26ff.; vgl. Min. Fel. 34, 10; Waltzing, comm. 199). Erst in § 10 wird von Gott gesprochen. Man sieht, daß die „fromme Naivität" jenes Interpolators auch Gudeman einen bösen Streich gespielt hat.

---

[26]) Diese im Fuldensis fehlenden Worte erweist Löfstedt, Zur Sprache Tert., Lund 1921, 73 als echt.

[27]) Löfstedt, Tert. Apologet., Lund 1915, 66 „*deum* ist von jemandem eingefügt worden, der in frommer Naivität gedacht hat, mit dem *dominus omnium morientium et resurgentium* könnte kein anderer als Gott selbst gemeint sein". Vgl. auch Waltzing, Etude, 68. 388.

Natürlich sind apol. 34,1. 48,10 nicht die einzigen Zeugnisse, die aus dieser Schrift für den Beweis von *dominus* = *deus* zu holen sind. Es sind weiterhin zu nennen **33,1** *eum, quem dominus noster elegit;* **42,2** *gratiam debere nos deo domino creatori.* Ferner 13,4. 17,3[28]). 21,29. 23,4; 18[29]). 39,18, wo wenigstens die vom Fuldensis unabhängige Überlieferung *dominus* hat[30]) und endlich nat. 2,2 p. 95,13 (nicht 2,1 Gudeman) *quis autem sapiens expers veritatis, qui ipsius sapientiae ac veritatis patrem et dominum deum ignoret?*

Gewiß, es bedarf keiner langen Ausführungen für Tertullian: Er verwendet *dominus* im christlichen Sinne. Das wird niemand bestreiten wollen.

Doch nun zu Minucius Felix! Für diesen stellt sich von vornherein das Problem anders. Man kann nämlich bei Minucius Felix nicht einfach ein einziges Wort herausnehmen, dieses auf seinen „christlichen" Gehalt hin prüfen und dann eine Folgerung ziehen. Es ist ja bekannt[31]), daß Minuicus Felix, was die Sprache anbelangt, durchaus nicht „christlich" ist. Er bewährt sein Christentum nicht dadurch, daß er ein paar „spezifisch-christliche" Ausdrücke vorführt oder in seiner Sprache einen spezifisch-christlichen color hat, sondern durch seine Ausführungen im gesamten, den ganzen Zusammenhang und Inhalt. Zudem ergeht er sich in seiner Darstellung vom christlichen Gott und von dessen Wesen und Wirken so sehr in den bereits von den griechischen Philosophen (vorab Plato und den Stoikern) ausgeprägten Formulierungen und schaltet so unumschränkt mit längst für solche Zwecke vorbereitetem Sprachmaterial, daß man sich nicht wundern darf, im Octavius eine nichts weniger als „christliche" Ausdrucksweise zu finden.

Aber — und dies ist ein weiterer wichtiger Einwand gegen die Möglichkeit einer Beweisführung im Sinne Gudemans — steht es denn bei den griechischen Apologeten wesentlich anders? Auch sie, vor allem Athenagoras, operieren ja sehr stark mit „heidnisch-philosophischen" Ausdrücken; sie scheuen sich nicht,

---

[28]) Vgl. Waltzing, Etude, 87.
[29]) Derselbe, Etude, 115. 264.
[30]) Vgl. zum Ganzen Henen, Ind. verborum, quae Tert. Apologet. continentur (Musée Belge 14, 1910, 125f.).
[31]) Einiges darüber bei Kühn in der S. 68[2] zitierten Arbeit, passim; A. Elter, Prolegomena zu Min. Fel., Progr. Bonn 1909, 8f.

oft ganze Sätze und Wendungen aus heidnischer Philosophie zu übernehmen und diese dann auf ihren Gott zu übertragen[32].

Was nun das Wort *dominus* anbetrifft, so haben wir bei Minucius Felix lediglich festzustellen, ob es wirklich nicht den Christengott bezeichnet und ob die Wendungen, in denen *dominus* vorkommt, den christlichen Schriftstellern sonst tatsächlich fremd sind. Denn, wenn wir auch das eben skizzierte Bild von dem mehr philosophischen, nicht eigentlich christlichen Gesamtcharakter des Dialogs vor Augen halten, so ist das Entscheidende doch, wen Minucius Felix mit *dominus* bezeichnet und wem er diese Benennungsweise beilegt.

Und da ist gleich gegen Gudeman zu betonen, daß Minucius Felix an mindestens drei der fünf im Lexic. Minuc. von Waltzing verzeichneten Stellen ebensogut wie irgend ein anderer christlicher Autor den christlichen Gott unter *dominus* versteht.

35, 4 *eos autem merito torqueri, qui deum nesciunt, ut impios, ut iniustos, nisi profanus nemo deliberat, cum parentem omnium et omnium dominum non minoris sceleris sit ignorare quam laedere.* **5.** *et quamquam imperitia dei sufficiat ad poenam, ita ut notitia prosit ad veniam, tamen si vobiscum Christiani comparemur, quamvis in nonnullis disciplina nostra minor est, multo tamen vobis meliores deprehendemur.*

Hier sei zunächst darauf hingewiesen, daß Octavius den Gedanken von der Strafe derer, die Gott nicht kennen, aus dem N. T. schöpft: II. Thess. 1, 7 ff. *ἐν τῇ ἀποκαλύψει τοῦ κυρίου Ἰησοῦ ἀπ᾽ οὐρανοῦ μετ᾽ ἀγγέλων δυνάμεως αὐτοῦ ἐν πυρὶ φλογός, διδόντος ἐκδίκησιν τοῖς μὴ εἰδόσιν θεὸν καὶ τοῖς μὴ ὑπακούουσιν τῷ εὐαγγελίῳ τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ, οἵτινες δίκην τίσουσιν ὄλεθρον αἰώνιον ἀπὸ προσώπου τοῦ κυρίου* (cf. Rom. 1, 20 f.).

An dieser Stelle ist selbstverständlich vom Christengott die Rede. Während am Anfang entsprechend der Quelle bloß *deus* steht, wird Gott nachher als *parens omnium et omnium dominus* bezeichnet. Da die Wendung „Gott, Herr und Vater aller Dinge" in irgendeiner Form aus außerchristlichen Zeugnissen mehr als be-

[32]) Man sehe nur etwa bei Geffcken a. a. O., passim.



kannt ist, handelt es sich für uns nur darum, den Ausdruck als auch bei Christen üblich zu erweisen.

Da bietet einmal Minucius Felix selber noch einen wichtigen Anhaltspunkt: **18, 4** *quod si ingressus aliquam domum omnia exculta, disposita, ornata vidisses, utique praeesse ei crederes dominum et illis bonis rebus multo esse meliorem: ita in hac mundi domo, cum caelo terraque* (Thomas; *caelum terramque* P; *perlustrans* add. Vahlen, Halm; *perscrutans aspicias* Boenig) *perspicias providentiam, ordinem, legem, crede esse universitatis dominum parentemque ipsis sideribus et totius mundi partibus pulchriorem.*

Das ordnende Walten Gottes im Kosmos wird nach stoischem Vorbild mit dem Wirken eines guten Hausherrn verglichen. So stark stoisch gefärbt[33]) auch die gesamte Ausführung ist, so bleibt doch das wesentliche, daß Octavius von seinem Gotte spricht und daß für ihn sein Gott ebenfalls ein „Herr und Vater" des Alls ist.

Zweitens sind aber auch außerhalb des Dialoges ähnliche Ausdrücke bei den Christen, vor allem bei Justin, genugsam anzutreffen. Diese Tatsache liefert also einen weitern Beweis dafür, daß Minucius Felix keinen, zu einem Schlusse im Sinne Gudemans verwertbaren, gegenüber Tertullian auffallenden Gebrauch des Wortes *dominus* hat. Z. B.:

I. Clem. 19, 2 p. 110, 15f. Knopf *καὶ ἀτενίσωμεν εἰς τὸν πατέρα καὶ κτίστην τοῦ σύμπαντος κόσμου.* ibid. 35, 3 p. 123, 4 *ὁ δημιουργὸς καὶ πατὴρ τῶν αἰώνων ὁ πανάγιος*; Justin. dial. 127 p. 456 Otto *ὁ ἄρρητος πατὴρ καὶ κύριος τῶν πάντων*; apol. 1, 12, 9 (= 32, 10 = 46, 5) *ὁ πατὴρ πάντων καὶ δεσπότης θεός*; ibid. 1, 44, 2 (= 61, 3) *ὁ πατὴρ τῶν ὅλων καὶ δεσπότης θεός*; ibid. 1, 36, 2 *ὁ δεσπότης πάντων καὶ πατὴρ*[34]) *θεός* usf.

18, 10 *nec nomen deo quaeras: deus nomen est. illic vocabulis opus est, cum per singulos propriis appellationum insignibus multitudo dirimenda est: deo, qui solus est, dei vocabulum totum (totum* fehlt bei Gudeman*) est. quem si patrem*

---

[33]) Vgl. z. B. Chrysipp. fr. 1010 (II 300, 42ff. Arn.); 1012 (301, 32ff.) = Cic. nat. deor. 2, 16f. (2, 17 ist gleich der Minuciusstelle); Cic. rep. 1, 56.

[34]) Vgl. Kattenbusch, Apostol. Symbol, Leipzig, II 517ff.; (bes. 519. 520 mit Anm. 65); zu Justin und dessen Vorliebe für *δεσπότης* vor allem Bousset, Kyrios Christos², Göttingen 1921, 254.

dixero, carnalem opineris; si regem, terrenum suspiceris; si dominum, intelleges utique mortalem. Aufer additamenta nominum et perspicies eius claritatem.

Diese Stelle hat Gudeman völlig mißverstanden. Abgesehen davon, daß aus dem *dominus*-Satze gar nichts für die Gudeman'sche Ansicht zu gewinnen ist, kann keine Rede davon sein, daß dieser Abschnitt 18, 10[35]) mit dem o. S. 74 vorgeführten Tert. apol. 34, 1 identisch sei. Dort handelt Tertullian vom Kaiserkulte; hier wird darüber gesprochen, welcher Name Gott eigentlich zukomme. Die beiden Stellen haben gar nichts miteinander zu tun. Bei Tertullian ist es ganz in der Ordnung, daß er anläßlich der Bezeichnung des Kaisers als *dominus* sich dieses Wort ausdrücklich für seinen Gott vorbehält.

Völlig anderer Natur dagegen ist die Erwägung bei Minucius Felix. Hier wird von § 7 an Gottes Wesen charakterisiert, und dies, wie es bei griechischen Apologeten ebenfalls üblich ist, rein negativ getan:

7 Gott hat weder Anfang noch Ende (= ἀγένητος καὶ ἀΐδιος z. B. Athenag. 10 p. 127, 14 Geffck.);

8 *non videri potest nec comprehendi nec aestimari* (= *invisibilis, incomprehensibilis, inaestimabilis* Tert. apol. 17, 2[36]) = ἀόρατος, . . . καὶ ἀκατάληπτος καὶ ἀχώρητος Athenag.[37]) ibid., Zeile 15)

und in § 10 wird vom θεὸς ἀνώνυμος gesprochen.

Wenn Gott mit den Augen und Sinnen nicht faßbar ist, so ist er es auch nicht mit einer Benennung, das ist im ganzen der Inhalt.

Gott braucht keinen Namen; „Gott" ist sein Name. Alle andern Bezeichnungen geben das Wesen Gottes nur unvollständig wieder und haben außerdem einen „irdischen" Beigeschmack. Das

---

[35]) Der folgende § 11 des Minucius Felix deckt sich mit Tertullian apol. 17, 5 f. Dazu vgl. Heinze, a. a. O. 376 f.

[36]) Vgl. Heinze, a. a. O. 373.

[37]) Ähnlich schon Aristid. 1, 4 p. 4, 9 ff. Geffcken. (Darüber vgl. Geffcken, 38. 180). Oder etwa Tat. or. ad Graec. 4 p. 5, 6 ff. Schwartz οὐκ ἔστιν ὁρατὸς ὀφθαλμοῖς, οὐ τέχνῃ περιληπτός . . . ἀόρατός τε καὶ ἀναφής . . . Die Beispiele ließen sich leicht vermehren (cf. z. B. die Indices zu den verschiedenen Apologeten im Corp. Apologet. Graec. [ed. v. Otto] s. v. *dominus* [s. auch u. S. 82 mit Anm. 43]).

Wort, welches Gottes Wesen in seiner Unbegrenztheit ganz enthält, ist einzig „Gott".

Nur so viel will Minucius Felix sagen. Er sagt nicht, *pater*, *rex*, *dominus* seien „unchristlich" und bezeichneten nicht den Christengott; nein, er behauptet nur, diese Wörter entsprächen nicht dem Wesen Gottes, für den das Wort *deus* alles sei. Der allumfassende Gott der Christen verträgt eben nicht eine nähere Distinktion.

Es wäre irrtümlich, wollte man aus dieser Stelle schließen, Minucius Felix gebrauche *dominus* noch nicht vom alleinigen Gotte der Christen. Denn dann müßte das gleiche auch z. B. von *pater* gelten, obwohl wir doch sahen, wie *parens*[38]) vom Christengott ausgesagt wird. Man könnte im Gegenteil gerade auf Grund dieser Sätze folgern, daß *dominus* = *deus* bereits recht üblich war und daß Minucius Felix infolge einer höhern Einsicht in das Wesen Gottes sich gegen die landläufige, der Hoheit Gottes nicht würdige Benennung wende.

Etwas kommt noch hinzu. Der Gedanke, daß Gott keinen Namen hat, ist zwar an sich wie so viele andere bei den Apologeten nicht christlich, da er den Griechen längst geläufig war (z. B. auct. *περὶ κόσμου* 7, 401 a, 12 ff.; Dio orat. XII, 75 ff.; Sen. nat. 2, 45, 1 [vgl. Geffcken, a. a. O. 38 f.]); aber er ist dann besonders von den Christen vielfach verwendet worden. Z. B.

Aristid. 1, 5 p. 4, 17 f. G. „einen Namen hat er nicht; denn alles, was einen Namen hat, ist Genosse der Kreatur". Justin. apol. 2, 6, 1 ff. *ὄνομα δὲ τῷ πάντων πατρὶ θετόν, ἀγεννήτῳ ὄντι, οὐκ ἔστιν. ᾧ γὰρ ἂν καὶ ὄνομά τι προσαγορεύηται, πρεσβύτερον ἔχει τὸν θέμενον τὸ ὄνομα. 2. τὸ δὲ πατὴρ καὶ θεὸς καὶ κτίστης καὶ κύριος καὶ δεσπότης οὐκ ὀνόματά ἐστιν, ἀλλ' ἐκ τῶν εὐποιϊῶν καὶ τῶν ἔργων προσρήσεις. 3. ὁ δὲ υἱὸς ἐκείνου, ὁ μόνος λεγόμενος κυρίως υἱός, ὁ λόγος πρὸ τῶν ποιημάτων καὶ συνὼν καὶ γεννώμενος, ὅτε τὴν ἀρχὴν δι' αὐτοῦ πάντα ἔκτισε καὶ ἐκόσμησε, Χριστὸς μὲν κατὰ τὸ κεχρῖσθαι καὶ κοσμῆσαι τὰ πάντα δι' αὐτοῦ τὸν θεὸν λέγεται, ὄνομα καὶ αὐτὸ περιέχον ἄγνωστον σημασίαν, ὃν τρόπον καὶ τὸ θεὸς προσαγόρευμα, οὐκ ὄνομά ἐστιν,*

---

[38]) Vgl. die o. S. 75 zitierte Tertullianstelle (nat. 2, 2 p. 95, 13).

ἀλλὰ πράγματος δυσεξηγήτου ἔμφυτος τῇ φύσει τῶν ἀνθρώπων δόξα.

Besonders diese Ausführung ist meines Erachtens für die Minuciusstelle wichtig. Denn auch hier wird gesagt, daß Bezeichnungen wie *πατήρ, θεός, κύριος, δεσπότης, κτίστης* nicht Namen, sondern *προσρήσεις* auf Grund der Taten Gottes seien. Und da wird doch niemand behaupten, alle diese Wörter seien „unchristlich" und Justin trage deshalb Bedenken, sie seinem Gotte beizulegen. Alle sind ja bereits im Neuen Testament gebräuchlich[39]), so daß weiter über ihre Bedeutung bei den Christen kein Wort zu verlieren ist.

id. apol. 1, 61, 15 *ὄνομα γὰρ τῷ ἀρρήτῳ θεῷ οὐδεὶς ἔχει εἰπεῖν· εἰ δέ τις τολμήσειεν εἶναι λέγειν, μέμηνε τὴν ἄσωτον μανίαν.* Tat. orat. ad Graec. 4 p. 5, 12 Sch. *τὸν ἀνωνόμαστον θεόν* (vgl. ferner Clem. Alex. Strom. V, 12, 83 [II p. 381, 14 ff. St.]; Orig. c. Cels. VII, 27 [II p. 178, 3 ff. K.]; Ps. Cypr. idol. 9; Lact. inst. 1, 6, 5 usw.[40])). Das beweist aber, daß die Minucius-Felix-Stelle genau gleich zu werten ist. Damit ist auch die Auffassung Gudemans von diesem Abschnitt erledigt.

26, 11 *primus Hostanes et verum deum merita maiestate prosequitur et angelos, id est ministros et nuntios, dei sedem tueri* (Koch, Hartel; *sed et veri* P[41])) *eiusque venerationi novit adsistere, ut et nutu ipso et vultu domini territi contremescant.* Hier bezeichnet *dominus* zunächst nur den Herrn und Gebieter der *angeli* der Lehre des Hostanes. Von ihm heißt es aber kurz vorher, daß Hostanes in ihm den *verus deus* erkannt habe. Also auch hier ist die Beziehung auf den christlichen Gott jedenfalls nicht ausgeschlossen und vielleicht sogar beabsichtigt, wie im Vorhergehenden mit *ministri* (cf. Hebr. 1, 14 *εἰς διακονίαν* [*in ministerium* Vulg.]); *dei sedem* (Hebr. 12, 2 *ἐν δεξιᾷ τε τοῦ θρόνου τοῦ θεοῦ* [*sedis dei* V.]; apoc. 22, 1 *ἐκ τοῦ θρόνου τοῦ θεοῦ* [*de sede dei* V.]; ibid. 3 *ὁ θρόνος τοῦ θεοῦ* [*sedes dei* V.] u. a.); *vultu* (Matth. 18, 10 *ὅτι οἱ ἄγγελοι αὐτῶν ἐν οὐρανοῖς διὰ παντὸς βλέπουσι τὸ πρόσωπον τοῦ πατρός μου* [*faciem*

[39]) Einmal *κτίστης*, I. Petr. 4, 19 (Vulgata *creator*).
[40]) Geffcken a. a. O. 39.
[41]) *Ministros et nuntios dei, sedi dei veri* schlägt E. Heikel, Eranos 21, 1923, 69 vor.

patris mei V.]); wohl auch mit *contremescant* (cf. Js. 2, 19 ἀπὸ προσώπου τοῦ φόβου κυρίου LXX [*a facie formidinis domini* V.]).

Ich denke, die Vorführung der Minuciusbeispiele hat genügend die Unhaltbarkeit des von Gudeman beigebrachten Arguments dargetan: Minucius Felix hat an mindestens drei von den fünf Stellen *dominus* im christlichen Sinne = *deus* gebraucht.

B. Auf einem andern Wege werden wir überdies zu dem gleichen Resultate geführt werden. Es ist eigentlich ohne weiteres klar und direkt zu postulieren, daß die Möglichkeit, den christlichen Gott als *dominus* zu bezeichnen, gleich dann gegeben war, als die griechische christliche Literatur (vor allem die kanonische) im Westen eindrang. In ihr aber existierten von Anfang an die beiden Wörter δεσπότης und κύριος, die im Lateinischen nicht wohl anders denn mit *dominus* wiedergegeben werden konnten. Beide Ausdrücke forderten geradezu bei Anlaß einer lateinischen Übersetzung das Wort *dominus*[42]).

Freilich, von der Entwicklung des Wortes κύριος (δεσπότης) will ich nicht sprechen; da sei auf Kattenbusch a. a. O. II, 596ff.; 610ff.; Deißmann, Licht v. Osten[3], 263ff.; Bousset, Kyrios Christos[2], 91ff.; bes. 98 (orientalische Religionen, Kaiserkult usw.) verwiesen. Uns genügt die Tatsache, daß das Wort κύριος bereits in den ältesten christlichen Texten sehr häufig vorkommt als Bezeichnung des Christengottes (vgl. vor allem etwa Phil. 2, 9ff.; I. Cor. 8, 5ff. καὶ γὰρ εἴπερ εἰσὶν λεγόμενοι θεοὶ εἴτε ἐν οὐρανῷ εἴτε ἐπὶ γῆς, ὥσπερ εἰσὶν θεοὶ πολλοὶ καὶ κύριοι πολλοί, ἀλλ' ἡμῖν εἷς θεὸς ὁ πατὴρ ... καὶ εἷς κύριος Ἰησοῦς Χριστός ... [vgl. Bousset, a. a. O. 89. 150]).

Für das Lateinische wäre ein direkter Beweis leicht zu führen, wenn wir frühe datierbare Belege hätten. Allein daran mangelt es, und so müssen wir uns mit einigen allgemeinen Bemerkungen begnügen. Immerhin ist wenigstens ein Beispiel zu verwenden, das den Gebrauch von *dominus* als Gott der Christen schon zu relativ früher Zeit als landläufig erweist: Act. Scilitan. (Juli 180) 6 p. 23, 10ff. Gebhardt: *Speratus dixit*: *Ego imperium huius saeculi non cognosco, sed magis illi deo servio, quem nemo homi-*

[42]) Vgl. Kattenbusch, a. a. O. II, 611.

num vidit nec videre his oculis potest[43]. *furtum non feci; sed si quid emero, theloneum reddo, quia cognosco dominum meum et imperatorem regum omnium gentium;* ebd. p. 24, 6ff. *Cittinus dixit: Nos non habemus alium quem timeamus, nisi dominum deum nostrum qui est in caelis.* Dies die Antwort der Christen auf die Forderung des Prokonsuls P. Vigellius Saturninus: *iurate per genium domini nostri imperatoris* (p. 23, 9f.). Diese Szene beweist doch, daß die Christen anerkanntermaßen ihren Gott als *dominus* bezeichneten und daher bei den Anhängern der alten Religion in üblem Rufe standen[44].

Weiterhin dürften einige Beispiele aus der lateinischen Übersetzung des I. Clemensbriefes erwünscht sein, die aller Wahrscheinlichkeit nach doch in das 2. Jahrhundert und eher in die frühere als spätere Periode gehört[45].

Prooem. p. 1, 6 M. *in voluntate dei per dominum nostrum Ihesum XPistum* (= διὰ τοῦ κυρίου ἡμῶν p. 94, 3 K.); 16 p. 15, 14/16, 1 *dominus Ihesus XPistus* (= ὁ κύριος p. 106, 13); 20 p. 21, 10ff. *Oceanus infinitus hominibus et omnis orbis terrarum eisdem iussis domini dei obaudiunt* (= ταῖς αὐταῖς ταγαῖς τοῦ δεσπότου p. 111, 14); 47 p. 45, 4 *blasphemiam inferri nomini domini* (= τῷ ὀνόματι κυρίου p. 134, 18) u. ö. (Vgl. noch Wölfflin, Arch. f. lat. Lex. 9 [1896], 95; Kattenbusch a. a. O. 611[215]).

Nicht zeitlich fixierbar, aber ebenfalls alt, ist das altrömische Symbol, an dessen zweiten Artikel *et in Christum Jesum filium eius unicum dominum nostrum* (τὸν μονογενῆ τὸν κύριον) hier erinnert sei (Kattenbusch 596ff.; zur Zeit vgl. Harnack, Gesch. d. altchristl. Lit. II, 2, 304).

In den vorhieronymianischen Bibelübersetzungen kommt selbstverständlich *dominus* mehr als häufig vor; aber diese haben für

---

[43]) Also auch hier in den schlichten Worten wird Wert auf den θεὸς ἀόρατος gelegt; ein Grund ist leicht zu finden (s. o. S. 78[37]).

[44]) Vgl. auch act. Polyc. (a. 155) 8, 2 p. 4, 25 Gebh.; Deißmann, a. a. O. 268; Heinze, a. a. O. 437[1]; Waltzing, comm. Tert. Apol. 144; Bousset a. a. O. 93. — Interessant ist übrigens auch die Stelle bei Joseph. bell. Jud. VII, 10, 418 (= VI, p. 473, 30ff.); dazu Bousset 93.

[45]) Morin in der edit. princ. XII; Knopf, Texte u. Untersuchungen XX, 1, 40 (ca. 150—230); Wölfflin, Archiv 9, 1896, 97ff. (Zeit Tert.'s); Harnack, Gesch. d. altchr. Lit. II, 2, 311 (vor 150); L. Traube, Nomina sacra, 143 (vor Tert.) u. a. m.

uns wegen der Unmöglichkeit, sie zu datieren, nur einen relativen Wert. Allein darauf sei wenigstens verwiesen, daß die 'Itala' oft[46]) da *dominus* bietet, wo LXX und N. T. gr. *θεός* und die Vulgata *deus* hat. Da nun aber das umgekehrte Verhältnis: *deus* (Itala) gegenüber *dominus* (Vulg.) resp. *κύριος* (gr.) nicht so oft zu begegnen scheint[47]), so darf man doch aus dieser Tatsache wohl mehr schließen, als daß die beiden Ausdrücke *deus* ∾ *dominus* einfach promiscue gebraucht wurden. Es scheint doch daraus hervorzugehen, daß gerade in den ersten Bibelübersetzungen das Wort *dominus* bereits eine durchaus beliebte Bezeichnung für „Gott" war. —

Ich hatte nicht die Absicht, mit diesen Zeilen eine eigene Stellung in der überaus verwickelten Minuciusfrage zu nehmen oder eine neue, die Frage nach der Abfassungszeit des Minucius Felix irgendwie fördernde Ansicht zu begründen. Ich verfolgte nur den Zweck, die Schwächen der Beweisführung Gudemans aufzuzeigen und dessen ganzen Minuciusbeitrag zu widerlegen.

München. Gustav Meyer.

---

[46]) Z. B. gen. 30, 17 (cod. Lugd.) *exaudivit dominus Liam* (LXX *ὁ θεός*. V. *deus*); exod. 4, 27 (Lugd.) *in montem domini* (LXX *τοῦ θεοῦ*. V. *dei*); Bar. 5, 1 (cod. Legion) *quae a domino est tibi* (LXX *παρὰ τῷ θεῷ*. V. *a deo*); Matth. 5, 8 (cod. k) *baeti* (pro *baeati*) *mundi corde, quoniam ipsi dominum videbunt* (*τὸν θεόν*. V. *deum*); ibid. 15, 31 (cod. k) *clarificant dominum istrahel* *τὸν θεόν*. V. *deum*); Marc. 10, 9 (cod. k) *quot* (pro *quod*) *dominus coniuncxit* (*ὁ θεός*. V. *deus* [geschrieben ist *dominus* in cod. k = *dōm*, cf. L. Traube, Nom. Sacr. 141, 170 f.]); Luc. 1, 19 (cod. l) *qui adsto ante dominum* (*ἐνώπιον τοῦ θεοῦ*. V. *dei*); 2, 20 (Gat. ed. Heer) *reversi sunt pastores laudantes et benedicentes dominum in omnibus* (*τὸν θεόν*. V. *deum*) u. s. f.

[47]) Ich kann nur ein Beispiel anführen: Itala deut. 6, 4 = Marc. 12, 29 (Tract. c. Arrian. p. 12, 27) *audi, Istrahel, dominus deus tuus deus unus est* (LXX, NT *κύριος εἷς ἐστι(ν)*. V. *dominus unus est* [an beiden Stellen]); dagegen Itala Marc. 12, 29 (cod. k) bloß *dōm ds noster unus est*. Nicht gilt aber eine Stelle wie Itala Js. 27, 1 (Firm. err. 26, 3) *superducet deus gladium* gegenüber V. *visitabit dominus in gladio*, da der griechische Text der LXX *ἐπάξει ὁ θεός* hat, was für den Itala-Übersetzer allein maßgebend war.

IV.

„Voces Paginarum".

Beiträge zur Geschichte des lauten Lesens und Schreibens.

„Körper und Stimme leiht die Schrift
dem stummen Gedanken.
Durch der Jahrhunderte Strom trägt ihn
das redende Blatt."
Schiller, Spaziergang.

I.

Das Problem.

In einem um das Jahr 170 n. Chr. verfaßten Pamphlet wendet sich Lukian gegen den „ungebildeten Büchernarren", der die zerfetzten, wurmzernagten Bücher wahllos zusammenkauft, ohne von deren Inhalt auch nur eine Ahnung zu haben.

„Doch zugegeben — schreibt er —, du hättest es so weit gebracht, die ihrer Schönheit wegen so beliebten Handschriften eines Kallinos oder die wegen ihrer äußersten Korrektheit berühmten Ausgaben eines Attikos unterscheiden zu können, was kann dir, mein vortrefflicher Herr, ihr Besitz helfen, da du keinen Sinn für ihre eigentlichen Schönheiten und gerade soviel Genuß davon hast, als ein Blinder von der Schönheit eines hübschen Knaben? Freilich hast du das vor dem Blinden voraus, daß du in deine Bücher hineinguckst und das, bei Gott, sattsam, und einiges liest, aber so schnell, daß die Augen den Lippen immer zuvorlaufen. Aber das ist mir noch nicht genug, und ich werde dir nie zugeben, daß du ein Buch gelesen habest oder lesen könnest, wenn du nicht alle seine Tugenden und Fehler kennst, den Geist des ganzen nicht einsiehst . . ."[1]).

---

[1]) Adv. ind. 2: *„σὺ δὲ ἀνεῳγμένοις μὲν τοῖς ὀφθαλμοῖς ὁρᾷς τὰ βιβλία νὴ Δία κατακόρως καὶ ἀναγιγνώσκεις ἔνια πάνυ ἐπιτρέχων φθάνοντος τοῦ ὀφθαλμοῦ τὸ στόμα"*. (AKpr. s. u. A. 6).

Wieland erfaßte das Problem, welches in den fünf von mir gesperrten Worten steckt, klar, er schreibt in einer Fußnote hierzu:

„Diese Stelle beweist, dünkt mich, deutlich genug, daß die Alten (wenigstens die Griechen) alle Bücher, die einen Wert hatten, laut zu lesen pflegten und daß bei ihnen Regel war, ein gutes Buch müsse laut gelesen werden. Diese Regel ist so sehr in der Natur der Sache begründet, und daher so indispensabel, daß sich mit bestem Grunde behaupten läßt, alle Dichter und überhaupt alle Schriftsteller von Talent und Geschmack müssen laut gelesen werden, wenn nicht die Hälfte ihrer Schönheiten für den Leser verloren gehen sollen“ [2]).

Volle hundert Jahre dauerte es, bis man auf die Erscheinung des lauten Lesens wieder aufmerksam wurde. Nietzsche schreibt 1885 (wieder nur in einem einzigen Satz eines Aphorismus):

„Welche Marter sind deutsch geschriebene Bücher für den, der das dritte Ohr hat! . . . Wie wenig der deutsche Stil mit dem Klange und mit den Ohren zu tun hat, zeigt die Tatsache, daß gerade unsere guten Musiker schlecht schreiben. Der Deutsche liest nicht laut, nicht fürs Ohr, sondern bloß mit den Augen, er hat seine Ohren dabei ins Schubfach gelegt. Der antike Mensch las, wenn er las — es geschah selten genug — sich selbst etwas vor, und zwar mit lauter Stimme; man wunderte sich, wenn jemand leise las, und fragte sich insgeheim nach Gründen. Mit lauter Stimme: das will sagen, mit all den Schwellungen, Biegungen, Umschlägen des Tons und Wechseln des Tempos, an denen die antike öffentliche Welt ihre Freude hatte“ [3]).

Mit den Worten: „man wunderte sich, wenn jemand leise las und fragte sich nach Gründen“ spielt N. auf eine Stelle der Konfessionen des hl. Augustin an, die als „locus classicus“ für das Problem gelten kann.

Augustin gelangt im Jahre 384 (also zwei Jahre vor seiner Konversion) nach Mailand; mit den Manichäern und den Akademikern hat er abgerechnet, doch ist er noch keineswegs katholischer Christ. Ein eifriger Hörer des großen Bischofs von Mai-

[2]) Lukians Sämmtliche Werke, Überstzg. v. C. M. Wieland, Neuausg. v. H. Floerke, Mchn., G. Müller, 1911, Bd. V, S. 75, Anm. 3.

[3]) „Jenseits von Gut und Böse“ 247., Krönersche Taschenausg. Bd. VIII, S. 215.

land, des hl. Ambrosius, hat Augustin nur noch einen Wunsch: er möchte dem Ambrosius seine Zweifel vortragen, aber eben hierzu bietet sich keine Gelegenheit:

„Denn von seinem (Ambrosius') Ohr und Munde war ich abgesperrt durch ganze Haufen geschäftiger Leute, denen er in ihrer Schwachheit beistand. Und war er einmal von diesen Leuten nicht umgeben, was immer nur sehr kurze Zeit der Fall war, so stärkte er seinen Leib mit dem, was seine Notdurft forderte, oder erquickte durch Lesung seine Seele. Wenn er aber las, liefen seine Augen über die Seiten hin, und das Herz drang in ihr Verständnis, Stimme und Zunge jedoch ruhten. Oft, wenn ich zugegen war — denn niemandem war verboten, einzutreten, und es war nicht Brauch, ihm die Besuchenden zu melden —, hab ich ihn so gesehen, und nie anders, als still lesend. Dann saß ich lange schweigend bei ihm — denn wer hätte es gewagt, dem so in sich Versunkenen zur Last zu werden? — und ging wieder weg und dachte mir, in jener kurzen Spanne Zeit, die er, frei vom Lernen und Andrang fremder Sorgen, für sich und zur Erholung seiner Seele gewinnen könne, wolle er nicht zu anderen Dingen hingezogen werden. Und leise las er, wohl deshalb, daß nicht ein wißbegieriger und aufmerksamer Hörer ihn zwingen könne, eine dunkle Stelle, die er eben las, ihm aufzuklären und ihm in irgendwelcher schwierigen Frage Rede zu stehen. Und auf diese Weise hätte er innerhalb der karg bemessenen Zeit nicht soviel als er wollte lesen können. Auch wenn er durch das leise Lesen nur seine Stimme, die leicht heiser wurde, hätte schonen wollen, so wäre dies ein billiger Grund gewesen. In welcher Absicht er es auch getan, sicher tat er immer gut“ [4]).

In Eduard Nordens „Antiker Kunstprosa“ (1898) handelt die Einleitung unter anderem davon, in wie hohem Maß der antike Mensch für die Schönheit des gesprochenen Wortes empfänglich war; in diesem Zusammenhange verweist Norden auf die Augustin-Stelle, die er durch Otto Seeck kennengelernt hat:

„Eine vielleicht wenigen bekannte Tatsache ist es — lesen wir da —, daß man im Altertum laut zu lesen pflegte. Über

[4]) Conf. VI. 3. — „Sed cum legebat, oculi ducebantur per paginas et cor intellectum rimabatur, vox autem et lingua quiescebant. Saepe, cum adessemus — sic eum legentem vidimus tacite et aliter nunquam . . .“

derartige Dinge, die in den Augen der Menschen, die sie treiben, selbstverständlich sind, pflegt eine Tradition zu fehlen und ist es denn in diesem Falle auch bezeichnend, daß an der einzigen Stelle, an welcher diese Sache erwähnt zu werden scheint, von dem leisen Lesen eines Mannes als einer Abnormität gesprochen wird, wodurch die Stelle für uns um so lehrreicher und beweisender ist." (S. 6.)

Somit war das laute Lesen 1898 bloß mit einer Stelle zu belegen. Seither hat sich die Zahl der Belegstellen vermehrt. 1906 veröffentlichte Sudhaus in einem Aufsatz über eine verwandte Erscheinung, das laute Beten, einige Beiträge[5]. Im zweiten und dritten Abdruck der Antiken Kunstprosa teilte Norden weitere ihm bekannt gewordene Belegstellen mit. Doch geben diese bisher gefundenen etwa zwanzig Stellen aus antiken Schriftstellern immer noch recht spärliche Auskunft über eine Erscheinung, die durchaus nicht unbedeutend ist.

Hier wird versucht, alles bisher Bekannte zu sichten und zusammenzufassen[6], und es mit einer Anzahl von Belegen zu vermehren, die ich seit 1913 gesammelt habe. Die Fragen, die uns in diesem Zusammenhange beschäftigen, sind die folgenden:

Kann bewiesen werden, daß das Altertum alles, was wir heute stumm für uns lesen, stets laut las? Inwiefern läßt sich diese Erscheinung auch für das Mittelalter feststellen? Kann man annehmen, daß in beiden Zeitaltern auch das Schreiben eine laute Funktion war? Was ist die Erklärung dieser seltsamen Erscheinungen und was die Ursache unseres modernen „verstummten" Lesens[7]?

---

[5]) „Leises und lautes Beten", Archiv f. Relig.-Wiss. IX. 190ff.

[6]) Die bisher bekannten Belegstellen bezeichne ich mit AKpr: Antike Kunstprosa, und mit SS: Sudhaus' Artikel im Arch. f. Relig.-Wiss. Sämtliche nicht bezeichneten Belegstellen werden hier zum ersten Male veröffentlicht.

[7]) In erster Fassung erschien dieser Versuch unter gleichem Titel in ungarischer Sprache (Budapest, Franklinges., 1921. Hierzu Beiträge in der ung. Zeitschrift: *Magyar Nyelv* (Die Ung. Sprache), 1926, 1—2, SS. 25—39.) Der Verfasser ist Herrn Professor Ed. Norden, der seit 1913 seine Sammelarbeit mit Rat und Tat freundlichst gefördert hat, zu besonderem Danke verpflichtet. — Meinem Freunde, Herrn Prof. Dr. Franz Dornseiff in Greifswald, verdanke ich nicht nur wertvolle Bemerkungen und Hinweise; dadurch, daß er die deutsche Fassung mit mir durchlas, erleichterte er ihr Erscheinen. Mein Vater, Prof. Armin Balogh-Budapest, M. Frederick Norman-London und manche Freunde und Bekannte unterstützten mich in der Deutung meiner Belege; es kann nicht Allen einzeln gedankt werden.

II. Die Belegstellen.

„Verzeiht! Ich hört' euch deklamieren;
Ihr last gewiß ein griechisch Trauerspiel."
Goethe, Faust.

Halten wir im Kreise der schon bekannten oder hier zu veröffentlichenden Zitate aus antiken und mittelalterlichen Schriftstellern Umschau, so leben ganz seltsame lesende und schreibende Gestalten vor uns auf. Richtig ist Nordens Bemerkung, daß über Dinge, die in den Augen der Menschen, die sie treiben, selbstverständlich sind, eine Überlieferung zu fehlen pflegt; diesem Umstande haben wir es zuzuschreiben, daß wir das laute Lesen in erster Reihe mit solchen Stellen belegen können, welche von „Abnormitäten" berichten, von Fällen, in welchen der Lesende durch besondere Gründe gezwungen war von der allgemeinen Gewohnheit abweichend stumm zu lesen oder von anderen Fällen, in welchen dieser oder jener Umstand den Lesenden behindert hat, sein lautes Lesen fortzusetzen. Oben wurde schon darauf hingewiesen, daß eben diese Fälle es waren, welche die Aufmerksamkeit der wissenschaftlichen Forschung auf das Problem gelenkt haben.

Wir haben schon Ambrosius gesehen, wie er in seinem Zimmer saß und — aus „unerklärlichen" Gründen, vielleicht seines Halsleidens halber, — stumm in seinem Buche las. Leute, die ihr Anliegen dem Bischof vortragen wollen, gehen im Zimmer ein und aus; für einen Augenblick bleiben sie andächtig und höchst verwundert stehen, wenn sie ihn in sein Buch vertieft erblicken. Ein Augenzeuge, Augustinus, hat uns diese Szene mitgeteilt. Aber derselbe Augustin bleibt stumm, als er am Wendepunkt seines Lebens — nachdem er das Wort vernommen hat: tolle, lege —, als er in den Minuten seiner Bekehrung die Bibel ergreift und jene Verse liest, die er gerade erblickt: „arripui (codicem), aperui et legi in silentio, quo primum coniecti sunt oculi mei" (Conf. VIII, 29).

Man wäre fast geneigt, der großen weltgeschichtlich gewordenen Szene des „tolle, lege" eine gewisse symbolische Bedeutung in Hinblick auf Augustins allmähliche Loslösung von der traditionellen literarischen Bildung beizulegen. Der Inhalt seines ganzen bisherigen Lebens war ein Kult der rhetorischen Form; als er im

Augenblick der wundersamen Konversion die Worte des Apostels stumm für sich liest, wird nicht nur der Ritus eines tief in seiner Bildung und seinem Geschmack wurzelnden Ideals, der Kult des künstlerischen Wortes, unterbrochen, sondern es reißt auch die Kontinuität einer noch tiefer — unter dem Bewußtsein — nistenden Gewohnheit. An Stelle des alten Ideals trat nunmehr ein neues: nicht verba, sondern sententiae, nicht lingua exercitata, sondern cor castum, — nicht der Laut, sondern das Gefühl führt ihn in das neue Reich: „Novit non esse vocem ad aures Dei, nisi animi affectum." (De catech. rud. 9, 1)[8]).

Die Aufregung ist es, die Augustin in diesem Schicksalsmomente seiner Stimme beraubt, — den hl. Gregor von Nazianz läßt das ergreifende Erlebnis einer Lektüre verstummen: „So oft ich auch die Klagegesänge des Jeremias lese — schreibt er von sich — stockt meine Stimme":

Ἐγὼ γοῦν ὁσάκις ταύτην ἀναλάβω τὴν βίβλον καὶ τοῖς θρήνοις συγγένωμαι — συγγίγνομαι δε ὁσάκις ἂν εὐημερίαν σωφρονίσαι ἐθελήσω τῷ ἀναγνώσματι, — ἐγκόπτομαι τὴν φωνήν[9]).

Einen seltsamen Fall stummen Lesens erwähnt Sueton in seiner Augustus-vita (39). Augustus hatte eine Art „Rechtfertigungsverfahren" angeordnet: die Ritter mußten vor einem Ausschuß — Augustus und zehn Senatoren — erscheinen und über ihre Taten berichten. Der Ausschuß erteilte Strafen oder Verweise. Die mildeste Art des Verweises war, daß man dem Missetäter eine kleine Schreibtafel in die Hand gab, auf der seine Fehler aufgezeichnet standen und die er sogleich stumm lesen mußte.

„Impetratisque a senatu decem adiutoribus unum quemque equitum rationem vitae reddere coegit atque⁺ ex improbatis⁺ alios poena, alios ignominia notavit, plures admonitione sed varia. Lenissimum genus admonitionis fuit traditio coram pugillarium[10]),

---

[8]) Vgl. hiezu das im III. Kap. eingehender behandelte Lactanzzitat, Divin. Inst. VI, 21.

[9]) Or. 6 c. 18 (Migne, PG I, 191).

[10]) Vermutlich ist auch das eine Art der Schonung; man konnte vielleicht diese ganz kleinen Wachstäfelchen ohne jegliches Aufsehen jemandem in die Hand drücken. Vgl. E. S. Shuckburghs Kommentar, Cambridge 1896, p. 87.

quos taciti et ibidem statim legerent; notavitque aliquos, quod pecunias levioribus usuris mutuati graviore faenore collocassent."

Daß Sueton dies „taciti", besonders hervorhebt, beweist klar, daß das normale Lesen laut vor sich ging. Es war offenbar eine Art der Rücksicht, daß der Angeklagte die Liste seiner Vergehen, die doch den Mitgliedern des Richterkollegiums wohlbekannt war, stumm für sich lesen durfte, — tacite, da es die mildeste —, und statim, da es immerhin eine Strafe war.

Horaz hebt an einer Stelle — Sat. I, 6. 122 — besonders hervor, daß „er am stummen Lesen seine Freude finde":

„ad quartam iaceo, post hanc vagor aut ego lecto
aut scripto, quod me tacitum iuvet, unguor olivo".

Die Anmerkung des Kommentators (L. Müller; — Kießling-Heinze sagt nichts dazu): „tacitum: gemeint ist, daß Horaz während seiner Studien von niemand gestört wird", oder eine Übersetzung, wie diese Wielands: „was im Stillen mich belustigt", verfälschen den Sinn.

In einer anderen Satire begegnen wir einem eigentümlich fein motivierten Fall des stummen Lesens. In Satire V. des II. Buches versieht Tiresias den Ulixes mit umständlichen Ratschlägen, wie man zerrüttete Vermögensverhältnisse mit Hilfe einer großen Erbschaft „ordnen" könne; im Laufe dieser Unterweisung wird zweimal vom Testament des reichen Gönners gesprochen. Einmal im allgemeinen: bietet sich dir auch eine Gelegenheit, — so sagt Tiresias — das Testament, das dich in Zukunft zu einem reichen Mann machen soll, kennen zu lernen, weise die Schrift von dir ab, doch mache es so, daß du trotzdem hineinsiehst und das Wichtigste herausgreifst. Mit einem raschen Blick überzeuge dich, ob du alleiniger Erbe bist oder ob du dich in die Erbschaft auch mit anderen zu teilen hast?

„Qui testamentum tradet tibi cumque legendum
abnuere et tabulas a te removere memento,
sic tamen ut limis rapias quid prima secundo
cera velit versu, solus multisne coheres:
veloci percurre oculo" (51—55).

Offensichtlich spielt Horaz auf einen dem Leser vielleicht bekannten Fall an, denn er kommt auf dieses Rezept noch einmal zurück. Der Erbschaftsjäger, Nasica, nimmt das Testament auf

großes Zureden endlich doch in die Hand, läßt seinen Blick stumm über das Blatt gleiten, und sieht, daß sein Erbteil — Trauer und Tränen!

„. . . tabulas socero dabit atque
ut legat orabit; multum Nasica negatas
accipiet tandem et tacitus leget[11]), invenietque
nil sibi legatum praeter plorare suisque" (66—69).

Das erste Zitat erklärt das zweite: das „limis oculis rapere" und das „veloci oculo percurrere" vereinigen sich schließlich in der Aktion des „tacite legere". Zunächst läßt sich der Hochstapler bitten, sodann nimmt er die Wachstafel zur Hand, heuchelt jedoch Gleichgiltigkeit, und nur später, in einem günstigen Augenblick „greift" er förmlich in die Schrift hinein (rapit), mit einem blitzschnellen Blick, auf den er sich dermaßen vorbereitet hat, daß er nur mehr das Wesentliche sieht. Es ist dies eine nicht unbekannte Bühnenszene; der antike Mensch hält in ihr gerade das für das Seltsamste und Charakteristische, was dem modernen gar nicht auffällt, daß nämlich die Szene stumm ist[12]).

Wenn Paulus Diaconus, carm. XXII, 3, (ed. Neff, p. 102), den Vergil-Vers (Aen. IV, 364): „totumque pererrat luminibus tacitis" übernimmt, um damit das Entzücken zu schildern, das ihn erfaßt, als er das Gedicht seines Fürsten liest:

---

[11]) Es ist bemerkenswert, daß z. B. Wieland — um diese Szene seinem Leser verständlich zu machen — tacitus mit „verstohlenerweise" zu übersetzen gezwungen ist.

[12]) Ebenso selbstverständlich ist es für uns und ebenso auffallend für das antike Denken, wenn Pontius in seiner Vita Cypriani folgende Szene sich lautlos abspielen läßt. Ein Jahr vor seinem Martyrium erschien dem heiligen Cyprian im Traum ein Engel, der ihn zum Prokonsul führte. Cyprian wird gar nicht verhört, der Beamte beginnt sogleich mit der Niederschrift des Urteils (adnotare sententiam quam non sciebam, — erzählt Cyprian). Der Engel stellt sich hinter den Prokonsul, blickt in die Tafel und liest sehr neugierig das Urteil. Da er jedoch keinen Laut vorbringen darf (quia inde verbis proferre non poterat), teilt er nur mit Zeichen dem Cyprian dessen Todesurteil mit. Dieser bittet flehentlich um einen einzigen Tag, zur Regelung seiner Geschäfte; der Richter beginnt wieder stumm zu notieren (coeperat nescio quid adnotare). Der Engel nickt abermals dem Cyprian zu: die Bitte wurde ihm gewährt (CSEL Vol. III, 3, p. CIII). Wiewohl es sich hier nicht um „einsames Lesen" handelt, ist die Stelle durchaus nicht gleichgiltig; aus der ganzen Erzählung geht hervor, daß so das lautlose Schreiben des Richters, wie das stumme Lesen des Engels als etwas Absonderliches empfunden wurde; vgl. § 13 derselben „Vita" und die gesperrten Worte obigen Zitates.

Sic ego suscepi tua carmina, maxime princeps ceu paradiseo culmine missa forent.
Luminibus tacitis quae postquam cuncta notavi terruerunt animum fortia verba meum,

so sehe ich hierin wiederum einen Ausnahmefall: der verblüffte Leser — liest stumm.

Wir wollen die bunte Reihe dieser Stellen, die uns mittelbare Beweise des lauten Lesens geliefert haben, mit einer Anekdote Plutarchs abschließen. Im Leben des Brutus (5) berichtet er:

„Auch Cäsar war, wie man erzählt, um Brutus nicht unbekümmert. Er gab seinen untergebenen Generalen in der Schlacht sogar den Befehl, Brutus nicht zu töten, sondern zu schonen und zu ihm zu führen, wenn er sich freiwillig ergebe; wenn er sich aber gegen die Gefangennahme entschieden wehre, solle man ihn gehen lassen und keine Gewalt anwenden. — Cäsar tat dies, wie man sagt, des Brutus Mutter Servilia zu Gefallen. Er hatte nämlich, wie es wahrscheinlich ist, noch als Jüngling sicher erfahren, daß Servilia ganz wahnsinnig in ihn verliebt sei; da nun Brutus gerade um die Zeit ihrer brennendsten Liebe geboren wurde, so hatte er wohl die Überzeugung, derselbe sei sein eigener Sohn. Man erzählt auch folgendes: als im Senate die überraschende, wichtige catilinarische Angelegenheit verhandelt wurde, die Rom seinem Untergang so nahe brachte, waren gerade Cato und Cäsar zu gleicher Zeit aufgetreten und stritten sich über ihre Ansichten. In diesem Augenblick brachte man dem Cäsar von außen herein ein kleines Zettelchen, das er stillschweigend las. Cato schrie: ‚es sei doch arg von Cäsar, daß er Mitteilungen und schriftliche Sachen von den Feinden annehme'. Jetzt erhob sich ein furchtbarer Lärm; Cäsar gab das Billettchen ganz einfach dem Cato hin. Dieser las; — es war ein Liebesbriefchen von seiner eigenen Schwester Servilia. Nun warf er's Cäsar hin mit den Worten: ‚Sollst recht haben, Trunkenbold!' — und fing dann wieder von vorn an, sich über seinen Antrag auszusprechen. So viel besprochen war die Liebe der Servilia zu Cäsar."

Dieser Bericht ist für uns von doppeltem Wert. Er bezeugt, daß man auch persönliche Briefe in Versammlungen laut las; tat man es nicht, — wie wir es in diesem Falle erfahren —

erregte es ungeheueres Aufsehen[13]). Cato liefert uns gleich den Beweis: er dürfte das billet doux seiner Schwester laut gelesen haben. Vielleicht darf man den letzten Satz der angeführten Stelle auch in diesem Sinne auslegen.

Gegenstücke dieser Fälle bilden zwei Szenen, in welchen sich das laute Lesen zu einer leidenschaftlichen Rezitation erhebt. Die eine Szene finden wir wieder in den Konfessionen Augustins, denen wir schon zwei Belegstellen verdanken, die andere beim hl. Gregor von Nazianz.

Nach seiner Bekehrung zieht sich Augustin mit seiner Mutter und seinem Freunde Alypius auf das Landgut Cassiciacum zurück; hier liest er zum erstenmal die Psalmen Davids. In Augustin lebt noch die alte Bildung fort: den Dichter verblüfft die eigenartige Schönheit dieser Poesie; das Zwiegespräch des Psalmisten mit Gott begeistert den Dialektiker (um diese Zeit wird er seine Soliloquien geschrieben haben); der Rhetor empfindet die Gebete Davids als Deklamationen, als eine Art symbolischer Selbstbiographie, gerichtet an die ganze Welt, die auch sein Schicksal versinnbildet (vielleicht entstand damals der erste Gedanke der Konfessionen): „Was hab ich, du mein Gott, zu dir gerufen, da ich die Psalmen Davids las, — wie schrie ich damals auf zu dir, und wie geriet an ihnen ich in Glut zu dir und wie hätte ich gerne, wenn ich es gekonnt, dem ganzen Erdenkreise sie gelesen, zum Trotz dem Stolz der Menschheit! . . .“

Er wünscht, wären doch die Gefährten seiner religiösen Irrfahrten, die Manichäer, irgendwo zugegen, und mögen sie — ohne Augustins Wissen — die Veränderung seiner Miene sehen, seine Stimme hören, als er den vierten Psalm liest: „Hätten sie mich doch gehört, ohne daß ich es wußte, daß sie mich hören konnten, daß sie nicht etwa hätten glauben können, ich rede nur, daß sie es hörten, was ich zwischen den Versen des Psalmes sagte. Und hätte ich doch ja auch wahrhaftig das nicht gesagt,

---

[13]) Die Gewohnheiten in Rom haben sich auch in dieser Hinsicht gewaltig verändert. Der italienische Senat bietet heute, namentlich wenn die Sitzungen inhaltlos sind, das Bild eines großen Klub-Schreiberaumes. Die Diener tauchen jeden Augenblick anderswo auf, überbringen unzählige Briefe und holen andere ab. Die Senatoren erledigen ihre Korrespondenz regelmäßig im Sitzungssaal des Palazzo Madama. Das verursacht kein Aufsehen mehr, — allerdings wird heute (auch in Italien!) „lautlos“ gelesen und geschrieben.



und hätte es nicht so gesagt, wenn ich gefühlt, daß sie mich sahen und hörten ..."

Aus der Zeichnung der mächtigen Szene geht deutlich hervor, daß Augustin allein in seinem Zimmer ist, — wünscht er ja, seine Widersacher sollten doch anwesend sein, wiewohl — fügt der auf psychologische Einzelheiten so bedachte Schriftsteller hinzu — er zweifelsohne anders spräche, wenn ihn irgend jemand hören würde. Er ist also allein und liest laut die Psalmen („quas tibi voces dabam in psalmis illis", „et audirent voces meas, quando legi psalmum", „et exclamabam legens haec foris et agnoscens intus", „et clamabam in consequenti versu clamore alto cordis mei"), zwischen den Versen des Psalms läßt er seine eigenen Gefühle und Gedanken hören; auch dies tut er laut, denn wenn die Manichäer zugegen wären, könnten sie es ja hören („quae inter haec verba dixerim", „et haec omnia exibant per oculos et vocem meam ...", „et insonui multa graviter et fortiter, quae utinam audissent, qui ...)[14]).

Von einer ähnlich leidenschaftlichen Rezitation schreibt der hl. Gregor von Nazianz in der Rede auf seinen Meister Basilius. Nach der Reihe beschäftigt er sich mit den einzelnen Büchern des Basilius und schildert ihre Wirkung; diese Lektüre versetzt den Gregor in eine förmliche mystische Ekstase. Basilius' Werke ethischen Inhalts reinigen Körper und Geist des hl. Gregor, weihen ihn zu einem Tempel, würdig Gott in sich zu empfangen, — ja sie machen ihn zu einem Instrument, das vom heiligen Gott berührt

---

[14]) Im Anschluß an diese Stelle, die nicht nur über lautes Lesen, sondern auch über der Lektüre folgende Selbstgespräche des einsamen Lesers berichtet, soll hier an eine Stelle der Tristien Ovids erinnert werden, in der der Dichter sein nach Rom abgehendes Buch anredet: Du wirst — so sagt er — auch solche Menschen finden, die mein Schicksal beseufzen und diese Verse mit Tränen in den Augen lesen werden. Diese mitfühlenden Leser werden auch wünschen, Cäsar möge mir barmherzig sein und die Last meiner Strafe solle sich mildern, — doch dieser Wunsch bleibt besser ein stummer Gedanke, damit ihn kein böser Mensch höre und weitergebe:

„invenies aliquem, qui me suspiret ademptum,
carmina ne siccis perlegat ista genis,
et tacitus secum, ne quis malus audiat, optet,
sit mea lenito Caesare poena levis" (I, 27—30).

Ekstatisch lauter Psalmenlektüre begegnen wir bei Paulus Diaconus, ed. Neff, Anhang IV, 2 (S. 184):

Credere si vellis, cecini de fauce libellos
Psalmorum, numeros inpar noviesque decenos,
Quorum virtus erat, nocturna fauce canebam etc.

das Lied der göttlichen Ehre und Macht spielt. Rhythmus und Harmonie erwachen in der Seele des Lesers, er wird ein verändertes Wesen: es ist das eine göttliche Umwandlung:

> „Nehme ich das Hexaëmeron zur Hand und lese ich es mit lauter Stimme, so gelange ich vor den Schöpfer, sehe den Sinn der Schöpfung ein, und meine Bewunderung für den Schöpfer ist jetzt größer als sie früher war, da noch allein meine Augen mich belehrten“[15].

Die Worte *διὰ γλώσσης φέρω* liefern uns einen wichtigen Beweis, aber weitaus wichtiger ist der psychologische Hintergrund dieses Bekenntnisses. Wir sehen, wie sich der Genuß der Formen und des Inhalts, wie sich Sinn und Redepathos für den antiken Menschen zur untrennbaren Einheit zusammenschließen. Der Stil, den der Leser mit solcher Intensität nachempfand, forderte auch vom Schriftsteller ein anders geartetes Schaffen, als unser „stumm“ lesendes Zeitalter es tut.

Für den antiken Menschen waren daher Lesen, d. i. Sehen und Hören einerseits und Verstehen andrerseits, eine dreifaltige Einheit. Oben führte ich aus den Konfessionen Augustins die Worte an: „et exclamabam legens haec foris et agnoscens intus . . .“[16]. Diese für Augustin so bezeichnende Antithese verdient unsere Aufmerksamkeit. „Außen lesen und innen begreifen“, — dies ist eine so scharfe Trennung und wiederum eine so völlige Verschmelzung der sinnlichen und Denkfunktionen, die nur im Falle des lauten Lesens ganz verständlich werden. Daß der antike Mensch unter Lesen eine „Dreiphasenfunktion“ verstand, scheint neben manchem anderen der Beginn eines Briefes zu bezeugen, den Nebridius an seinen Freund Augustin richtete: „Deine Briefe, — schreibt er da — werde ich so bewahren, wie ich auf mein Auge achte. Denn der Stil deines letzten Briefes ist so schön, daß es eine Freude ist, ihn zu hören, er ist kurz, daher leicht zu lesen, und so weise, daß es heilsam ist, ihn zu begreifen“.

---

[15]) *Ἐγὼ τοῦτο μόνον αὐτοῦ διηγήσομαι. Ὅταν τὴν Ἑξαήμερον αὐτοῦ μεταχειρίζωμαι καὶ διὰ γλώσσης φέρω, μετὰ τοῦ κτίστου γίνομαι, καὶ γινώσκω κτίσεως λόγους, καὶ θαυμάζω τὸν κτίστην πλέον ἢ πρότερον, ὄψει μόνῃ διδασκάλῳ χρώμενος*“. (In Basil. Epitaph. LVII, 1.)

[16]) „foris-intus“ gehört zu den beliebtesten gegensätzlichen Ausdrücken des an Antithesen bekanntlich so reichen augustinischen Stiles.

„Epistulas tuas perplacet ita servare, ut oculos meos. Sunt enim magnae, non quantitate, sed rebus et magnarum rerum magnas continent probationes. Illae mihi Christum, illae Platonem, illae Plotinum sonabunt. Erunt igitur mihi et ad audiendum propter eloquentiam dulces et ad legendum propter brevitatem faciles, et ad intelligendum propter sapientiam salubres“ (Aug. ep. VI).

Diese Sätze deuten einerseits auf das laute Lesen hin, nicht nur mit den Worten „ad audiendum propter eloquentiam dulces“, sondern auch mit der akustischen Formel, die folgenden Gedanken ausdrücken soll: ‚dein Brief ruft in mir Reminiszenzen an Christus, Platon und Plotin wach‘. Wie wir weiter unten sehen werden, erweckt der geschriebene Buchstabe im Menschen des Altertums in erster Linie ein akustisches Bild, — hört er ja vor allem das Geschriebene —, daher drückt auch Nebridius die Wirkung des Briefes mit den Verbum sonare aus. Andrerseits beleuchtet aber dieser Briefanfang die dreifache Funktion audire-legere-intelligere.

Und wiederum ist es Augustin, der uns in einer pädagogischen Schrift (De magistro, C. IV) belehrt, daß das geschriebene Wort noch eigentlich kein Wort ist; es muß erst ausgesprochen werden. Wenn es aber ertönt, wirkt es vorerst nur aufs Gehör, sodann gelangt es zum Verstand.

„Ita fit, ut cum scribitur verbum, signum fiat oculis, quo illud, quod ad aures pertinet, veniat in mentem“ [17].

Das Verstummen des Lesens hat auch diese „Dreiphasenfunktion“ zerstört; das „audire“ wurde vor langen Jahrhunderten aus

[17]) Videre-audire-intelligere scheinen sich auch in einem rhetorischen Satz des Hippolytus von Rom zu vereinigen: „Βουληθέντι σοι κατ' ἀκρίβειαν ἐκμαθεῖν τὰ προτεθέντα ὑπὸ σοῦ ἡμῖν κεφάλαια, ἀγαπητέ μου ἀδελφὲ Θεόφιλε, εὔλογον ἡγησάμην ἀφθόνως ἀρυσάμενος ὡς ἐξ ἁγίας πηγῆς ἐξ αὐτῶν τῶν Θείων γραφῶν καταστῆσαι σοι κατ' ὀφθαλμὸν .... ἵνα μὴ μόνον ταῖς τῶν ὤτων ἀκοαῖς ἐγκαταθέμενος ταῦτα εὐφρανθῇς, ἀλλὰ δυνάμει καὶ αὐτὰ τὰ πράγματα ἐνιστορήσας κατὰ πάντα τὸν Θεὸν δοξάσαι δυνηθῇς“ (De Antichristo, I, herausgegeben von H. Achelis S. 3.). Vgl. Aug. Ep. CXLVII, 9: „Scripturae ad visa pertinent corporis: oculorum, si eas legit, vel aurium, si audivit.“ — Bemerkenswert ist auch die Zusammenstellung von legere-intellegere-videre in Co. Faust. XXXIII, 7, und an diese „dreifaltige Einheit“ erinnert uns auch die hier S. 86 behandelte Stelle der Konfessionen (VI, 3): Ambrosius liest, indem er „sieht, versteht und eben — nicht spricht“ (oculi ducebantur per paginas, cor intellectum rimabatur, vox autem et lingua quiescebant).

der Phasenkette ausgeschieden. Erst in unseren Tagen scheint die Pädagogik die Entdeckung machen zu wollen, daß unser Leseunterricht noch immer auf die laute Lektüre vergangener Jahrhunderte eingerichtet ist.

Die bisher besprochenen Belege über „Abnormitäten" haben zwar reichliche Beweiskraft, doch stellen sie keine „isolierte" Lektüre dar, aus welcher wir die übliche Technik des Lesens in alten Zeiten kennen lernen könnten. Eine Anzahl von Szenen, die ich nunmehr behandeln will, gibt uns Fälle solch „alltäglichen" Lesens; aufgezeichnet wurden sie aber nur, da der Alleinlesende von andern belauscht wurde, die dann Ohrenzeugen der Lektüre wurden.

Die überraschendste und hübscheste ist die Szene, welche wir in der Apostelgeschichte lesen (8, 26):

> „Ein Engel des Herrn aber redete zu Philippus, und sprach: mache dich auf, und gehe gegen Mittag auf den Weg, der von Jerusalem nach Gaza hinabführt. Es ist der öde Weg. Da machte er sich auf und ging. Und siehe, ein Mann aus Äthiopien, ein Kämmerer, ein Gewalthaber der Kandake, der Königin von Äthiopien, der über alle ihre Schätze gesetzt war, war nach Jerusalem gekommen, um anzubeten, und kehrte nun zurück, auf seinem Wagen sitzend, und las den Propheten Isaias. Der Geist aber sprach zu Philippus: gehe hinzu, und halte dich zu diesem Wagen! Da lief Philippus hinzu, und hörte ihn den Propheten Isaias lesen, und sprach: ‚Verstehst du wohl, was du liesest?' Er sagte: ‚Wie kann ich es, wenn mich niemand anleitet?' Und er bat den Philippus, aufzusteigen und sich zu ihm zu setzen"[18].

Norden weist darauf hin, daß die Bibelerklärer diese Stelle (wie manche andere) mißverstanden haben, da sie die Erscheinung des lauten Lesens nicht kannten.

Mäcenas wird gar oft inmitten seiner Lektüre oder stummen Nachdenkens durch einfältige Leute gestört:

---

[18]) „*καὶ ἰδοὺ ἀνὴρ Αἰθίοψ εὐνοῦχος δυνάστης Κανδάκης βασιλίσσης Αἰθιόπων ... ἐληλύθει προσκυνήσων εἰς Ἰερουσαλήμ, ἦν τε ὑποστρέφων καὶ καθήμενος ἐπὶ τοῦ ἅρματος αὐτοῦ καὶ ἀνεγίνωσκεν τὸν προφήτην Ἡσαΐαν. εἶπεν δὲ τὸ πενῦμα τῷ Φιλίππῳ· πρόσελθε καὶ κολλήθητι τῷ ἅρματι τούτῳ. προσδραμὼν δὲ ὁ Φίλιππος ἤκουσεν αὐτοῦ ἀναγινώσκοντος Ἡσαΐαν τὸν προφήτην*". (P. Becker, Rh. Mus. N. F. 66 [1911], S. 480. — AKpr.)

„Simplicior quis et est qualem me saepe libenter
obtulerim tibi, Maecenas, ut forte legentem
aut tacitum impellet quovis sermone molestus:
‚Communi sensu plane caret' inquimus."

(Hor. Sat. I. 3, 63ff.)

Diese Verse von Horaz erkennt Norden als einen weiteren Beweis des lauten Lesens an. Tatsächlich lassen sich auch viele Argumente dafür anführen, daß legentem aut tacitum antithetisch sind, bemerkt muß nur werden, daß die Stelle auch ohne diesen Gegensatz einen Sinn ergibt: „er las oder sann schweigsam nach" hat auch für den modernen Leser nichts Auffälliges.

Der Gegensatz: legens aut tacitus möge uns hier eine kurze Abschweifung gestatten. Ganz ähnlich ist eine Stelle bei Petrarca, wenn sie nicht gar eine Horaz-Reminiszenz enthält:

„Raro ulla unquam sano mihi dies otiosa praeteriit, quin aut legerem, aut scriberem, aut de litteris cogitarem, aut legentes audirem, aut tacitos sciscitarer"[19]).

Die „legentes" könnten ja — wie in vielen Fällen — „Vorleser" sein; immerhin ist die scharfe, ganz rhetorische Gegenüberstellung von Lesen und Schweigen noch recht bezeichnend für die Lesetechnik des 14. Jahrhunderts.

Ebenso verhält es sich mit einer Notiz des Johannes Cassianus (um 400), der sein Werk „De institutis coenobiorum" der Organisation und den Gewohnheiten der frühchristlichen Klostergemeinschaften widmete.

Die Brüder, so schreibt er IV, 12, haben dem Glockenzeichen, das sie zum Gebet einlädt, unverzüglich Folge zu leisten. Schreibt jemand, so hat er mitten im Buchstaben die Feder hinzulegen. Die Tugend des Gehorsams halten die Brüder besonders hoch; sie schätzen sie nicht nur höher ein, als die Arbeit und das Lesen oder die Stille und die Ruhe ihrer Zelle, — sondern auch höher als jede andere Tugend.

„. . . non tam operis compendia lucrave sectetur quam oboedientiae virtutem exsequi toto studio atque aemulatione festinet. quam (sc. virtutem) non solum operi manuum seu lectioni vel silentio et quieti cellae, verum etiam cunctis

---

[19]) De sui ipsius et multorum ignorantia, ed. Capelli, Paris, 1906, p. 34.

virtutibus ita praeferunt, ut huic iudicent omnia postponenda et universa dispendia subire contenti sint, dummodo hoc bonum in nullo violasse videantur."

Wenn wir im Falle des obigen Horaz-Zitates noch zweifeln konnten, ob wir es mit einer Antithese zu tun haben, diese Stelle aus Cassian ist offenbar auf einen Gegensatz aufgebaut: Lesen oder Schweigen! Aber es wird sich verlohnen, diesen Satz näher zu prüfen. Was sind silentium und quies cellae für den Klosterbruder? Offenbar Meditation. Schon zu Beginn des erwähnten Kapitels begegnen wir dem Gegensatz „Arbeit-Meditation":

„Itaque considentes intra cubilia sua et operi ac meditationi studium pariter impendentes, cum sonitus . . . audierint . . . unusquisque prorumpit . . ."

Im Laufe der weiteren Erörterung gliedert Cassian diese Antithese. Die Arbeit wird in das Schreiben oder Ähnliches (opus manuum) und das Lesen (lectio) zerlegt, und diesen stellt er nun das Schweigen gegenüber, da aber das Gleichgewicht des parallelistisch komponierten Satzes gestört würde, wenn die zweite Hälfte des Satzes nur aus einem Glied bestände, so fügt er die „Ruhe der Zelle" (quies cellae) hinzu. So stehen auf einer Seite des Parallelsatzes zwei laute Betätigungen, auf der anderen eine zweigeteilte stumme Aktion. Meines Erachtens haben wir hier mit dem zweiten bemerkenswerten Beweis des lauten Schreibens zu tun[20]).

Nach dieser Abschweifung kehren wir zu denjenigen Leseszenen zurück, in denen der Lesende belauscht wird. Unsern dritten Beleg dieser Art verdanken wir Sudhaus, der sie beim erotischen

[20]) Obiges Zitat verdient auch darum Beachtung: es beweist, daß die Pflege der klassischen Vergangenheit, oder zumindest die Abschreibearbeit bereits Ende des 4. Jahrhunderts im Arbeitsplan des Mönchtums Platz gefunden hat. Bekannt ist, daß dieser Gedanke dem hl. Benedikt von Nursia noch fremd war (vgl. Norden, AKpr., 665). Wattenbach nimmt an, daß die Geistlichkeit der ersten Jahrhunderte sich noch nicht mit Abschreibe-Arbeiten beschäftigt hat; die ersten Spuren solcher Tätigkeit will er bei Hieronymus, Ep. 125 und Sulp. Severus, S. Martini Vita 7, entdecken. Unser Zitat beweist, daß die Kalligraphie schon im 4. Jahrhundert zu den regelmäßigen Beschäftigungen der Klöster gehörte; noch wichtiger ist eine Stelle des De inst. coenob. (V, 39), wo wir von einem nach Ägypten verschlagenen italischen Mönche hören, der nur eines kann: kalligraphieren („quo respondente nihil se nec nosse nec praevalere ex his, quae illic exercebantur a fratribus operari praeter librariam manum").

Epistolographen des 5. Jahrhunderts (Aristaenet I, 10 — Hercher, p. 140) entdeckt hat. Es ist die durch Kallimachos poetisch verherrlichte Geschichte von Akontios und Kydippe. Akontios lauert dem Gegenstand seiner Liebe in einem Garten auf; ganz plötzlich rollt der Dienerin der Kydippe ein Apfel vor die Füße, auf dem Schriftzeichen eingeritzt sind. Das Mädchen hebt das Obst neugierig auf und übergibt es ihrer Herrin; Kydippe aber — und das war eben des Akontios spitzfindiger Plan — liest, und zwar naturgemäß laut die Schrift: „Ich schwöre bei der Artemis, daß ich des Akontios — Gattin werde“ [21]).

Ἡ δὲ κόρη κομισαμένη καὶ τοῖς ὄμμασιν περιθέουσα ἀνεγίνωσκεν ἔχουσαν ὧδε: „μὰ τὴν Ἄρτεμιν Ἀκοντίῳ γαμοῦμαι.“ ἔτι διερχομένη τὸν ὅρκον εἰ καὶ ἀκούσιον τε καὶ νόθον, τὸν ἐρωτικὸν δόλον ἀπέρριψεν αἰδουμένη, καὶ ἡμίφωνον καταλέλοιπε λέξιν τὴν ἐπ᾽ ἐσχάτῳ κειμένην, ἅτε διαμνημονεύουσαν γάμον, ὃν σεμνὴ παρθένος κἂν ἑτέρου λέγοντος ἠρυθρίασε. — — εἶπεν ἡ παῖς, ἀκήκοεν Ἄρτεμις.

Diese Belegstelle enthält eine besondere Feinheit: entscheidend ist hier nicht, daß Kydippe die Aufschrift mit lauter Stimme liest (ist ja doch die Dienerin dabei und ersucht ihre Herrin, sie möge vorlesen, was auf dem Apfel steht), sondern daß Akontios seine ganze List auf die natürliche Voraussetzung aufbaut, das Mädchen müsse nach dem Gesetz der Gewohnheit den Schwur unbedingt laut lesen. Sobald es nämlich Kydippe bewußt wird, was sie eigentlich liest, stockt ihre Stimme und das letzte Wort bleibt unvollendet.

Diese Novelle setzt Ovid fort. Nach dem unwillkürlichen Schwur erhält Kydippe einen Brief von Akontios. Wir erfahren aus ihrer Antwort, daß sie abermals dieselbe List befürchtete und

---

[21]) S. Sudhaus schrieb mir 1914: „Daß Kydippe das letzte Wort auf der Inschrift des Apfels *ἡμίφωνον* spricht, scheint mir einer Notiz wert. Sie spricht also das Wort *Ἀκοντίῳ* halblaut.“ Diese Bemerkung beruht auf einem doppelten Irrtum. Das letzte Wort ist *γαμοῦμαι*, nicht *Ἀκοντίῳ*. Dies letztere spricht jedoch Kydippe keineswegs „halblaut“, sondern — wie ich oben erwähnte — sie läßt es unvollendet. Das geht deutlich aus diesen Worten hervor: *ἡμίφωνον καταλέλοιπε λέξιν τὴν ἐπ᾽ ἐσχάτῳ κειμένην. ἡμίφωνος* bedeutet nach den Wörterbüchern „halbausgesprochen“ (in Herchers lateinischer Übersetzung vox dimidiata), was übrigens keinerlei Beweises bedarf; *λέλοιπε* und die folgenden Worte: *ἅτε διαμνημονεύουσαν γάμον, ὃν σεμνὴ παρθένος κἂν ἑτέρου λέγοντος ἠρυθρίασε* zeugen dafür.

den Brief daher diesmal schon lautlos las, damit sie nicht wieder unbewußt einen Schwur hervorbringe:

„Pertimui scriptumque tuum sine murmure legi
iuraret ne quos inscia lingua deos.“

(Heroid. XXI, 1—2.)

Verwandt mit dieser Anekdote ist eine metrische Inschrift aus Pompeji:

Quoi scripsi semel et legit, mea iure puellast,
Quae pretium dixit, non mea sed populi est.

(Anth. Lat. ed. Buecheler-Riese I, Nr. 942.)

Das Mädchen, das eine auf die Wand gemalte Liebeserklärung laut las, hat sich nach heiligem Recht dem (unbekannten!) Liebhaber ‚versprochen‘.

Ich möchte hier noch eine andere Geschichte Ovids von einem Liebesbrief einschalten, wiewohl sie keinen einwandfreien Beweis für das laute Lesen liefert. Byblis verliebt sich in ihren leiblichen Bruder Caunus und gesteht ihm ihre rasende Leidenschaft in einer Epistel, die sie sorgfältig versiegelt einem ihrer Bediensteten übergibt. Dieser scheint nur so viel zu wissen, daß der Brief höchst persönlichen Inhalts ist, — hat er ja den Befehl, das Schreiben in einem „geeigneten Moment“ dem Adressaten einzuhändigen. Dies tut er denn auch: Caunus bekommt den verschlossenen Brief in die Hände (latentia verba), kaum hat er aber einige Zeilen gelesen, jagt er den Diener in einem Ausbruch höchster Empörung fort:

„Bebend im plötzlichen Zorn, wirft hin der mäandrische Jüngling,
Eh' er es noch ganz las, das empfangene Schreiben mit Abscheu.
Kaum abhaltend die Hand vom Gesichte des zitternden Dieners,
Ruft er: „Verbotener Lust fluchwürdiger Bote, entfliehe,
Weil du noch kannst! Wenn nur dein Tod nicht unsere Schande
Nach sich zöge, fürwahr, du hättest gebüßt mit dem Leben.“

Diese Worte haben nur dann einen Sinn, wenn der Diener den entsetzlichen Inhalt des Briefes auch selbst kennengelernt hat. Es ist unwahrscheinlich, daß seine Herrin ihn in ihr Geheimnis eingeweiht hat; wozu hätte sie es auch getan? Es bleibt nur die eine Möglichkeit, daß Caunus den Brief — wie dies auch nicht anders denkbar ist — nichtsahnend vor dem Diener laut las. Wir brauchen nur an den Liebesbrief der Servilia zu denken, den Cato unwill-

kürlich dem ganzen Senat vorliest, um zu begreifen, warum Byblis ihrem Diener auftrug, „apta tempora“ für die Übergabe der Epistel abzuwarten[22].

Von den Briefen kommen wir nunmehr zur strengeren Literatur. Wir sehen den vornehmen Römer, wie er in seinem Garten sitzt (ja vielleicht auch auf und abgeht) und seinen Homer liest; er studiert ihn laut, denn die Priap-Statue im Garten weiß davon zu erzählen. Die laute Lektüre seines Herrn macht den ungebildeten, rohen Priap, der sonst doch keine Bücher liest, zum Homergelehrten; er bekommt eben die ganze Wissenschaft seines Herrn zu hören:

„Rusticus indocte si quid dixisse videbor,
Da veniam: libros non lego, poma lego.
Sed rudis hic dominum totiens audire legentem
Cogor Homeriacas edidicique notas“[23].

Der Eremit der Thebais, der hl. Antonius, wird sogar, während er in seiner Bibel liest, von den Dämonen heimgesucht: wie ein Echo wiederholen sie die Worte des Lesenden. Der hl. Athanasios hat dies aufgezeichnet in seiner Antonius-Biographie; der Einsiedler hält eine längere Ansprache an die ersten Mönche und sagt da von den Dämonen: „Δόλιοι δέ εἰσι καὶ ἕτοιμοι πρὸς

[22] Herr Prof. Ed. Norden teilt mir hierzu in einem Briefe mit: „. . . schwankend macht mich folgende Erwägung. Ob der Dichter nicht voraussetzte, daß der Diener den Inhalt, wenigstens den allgemeinen, des Briefes kannte? Ich möchte es glauben. Wozu bedürfte es sonst der Bemerkung, daß Byblis ihn „pavidum blandita (est)“? Ist das sinnvoll nicht nur unter der Voraussetzung, daß der Diener, der Gefährlichkeit des Auftrags sich bewußt, zunächst zaudert, ihn zu übernehmen, bis er den Schmeichelworten der Herrin nachgibt? Auch daß er „apta tempora“ abwartet, scheint in diese Richtung zu weisen (cf. auch 611 f.); wozu dies, wenn es sich nur um Übergabe des Briefes und Entgegennahme der Antwort handelte? Selbst wenn man aber nicht annehmen wollte, daß Byblis den Diener ins Vertrauen zog, bliebe immer noch, als vom Dichter stillschweigend intendiert, die Annahme, daß dem Diener Verdacht auftauchte, als er beauftragt wurde, dem Bruder einen Brief der Schwester zu überbringen, wo dieser doch der mündliche Verkehr freistand. Der Verdacht mußte sich bei dem Benehmen der Byblis (cf. 570) verdichten. Schließlich: der Diener spielt hier die Rolle des vertrauten Vermittlers, wie die nutrix in der Phaedra-Hippolytos-Sage, und auch sonst hat, wie ich mich zu erinnern glaube, Ovid dies seit Euripides offenbar geläufige Motiv gelegentlich angewendet. Im vorliegenden Fall äußerlich und flüchtig, wie das leider bei ihm, trotz allem ingenium, oft geschieht. Die Komposition der ganzen „Byblis-Episode“ ist recht salopp; nur die Monologe (und der Brief) sind sorgfältig stilisiert.“

[23] Carm. Priap. ed. Buecheler, LXVIII. — nota „seltenes Wort“ in der Bedeutung von griech. *γλῶσσα*.

πάντα μεταβάλλεσθαι καὶ μετασχηματίζεσθαι. Πολλάκις γοῦν καὶ ψάλλειν μετ' ᾠδῆς προσποιοῦνται μὴ φαινόμενοι καὶ μνημονεύουσι τῶν ἀπὸ τῶν Γραφῶν λέξεων. ἔστι δε ὅτε καὶ ἀναγινωσκόντων ἡμῶν εὐθὺς ὥσπερ ἠχὼ λέγουσιν αὐτοὶ τὰ αὐτὰ πολλάκις ἅπερ ἀνέγνωσται . . ." [24]) [25]).

Im Altertum, das allgemein laut las, konnten sich selbstverständlich auch die Juden das Studium der Bibel gar nicht anders vorstellen. Recht charakteristisch ist hierfür folgende Anekdote, die wir dem Talmud verdanken:

„David sprach vor dem Heiligen: Herr der Welt, tue uns

---

[24]) Migne, PG XXVI, 881.

[25]) Die Interpretation von H. Mertel (Bibl. d. Kirchenvät, Athan. II): „wenn wir vorlesen, sagen sie bisweilen wie ein Echo dasselbe, was vorgelesen wurde" — ist willkürlich und unwahrscheinlich. Die Dämonen versuchen den Einsiedler. — Sicherlich ist es schwer in den Worten *ἀναγιγνώσκειν* und legere: lectio, „Lesen" und „Vorlesen" auseinanderzuhalten. Vgl. dazu Jmmischs Rektoratsrede „Academia" Freiburg i. B. 1924.

Hören im Falle des Antonius die bösen Geister wahrscheinlich die Stimme des isoliert lesenden Mönches, so darf man im Gegenteil eine ganz ähnliche Stelle des Tertullian, — wo wir ebenfalls Dämonen begegnen, die eine lectio belauschen, nicht auf lautes Lesen deuten.

Im Apologeticum (XXII, 9) schreibt Tertullian von den überall gegenwärtigen und alles erspähenden Dämonen, daß sie auch Gottes Verfügungen erkundschaften: früher schöpften sie diese ihre Kenntnisse aus den Worten der Propheten, heute klauben sie sie „aus den wiederertönenden Bibellektionen" zusammen: „dispositiones etiam dei et tunc prophetis contionantibus exceperunt et nunc lectionibus resonantibus carpunt." F. di Capua schreibt in seinem Aufsatz „L'Evoluzione della prosa metrica latina nei primi secoli" (Didaskaleion, 1913, p. 1). „Fra i molti passi degli antichi che dimostrano quest' uso (leggere ad alta voce) voglio citarne uno curioso dell' Apologetico. Quivi Tertulliano dice che i demoni possono annunziar prima alcuni avvenimenti, perche li conoscono dalle profezie che i cristiani leggono sonoramente ad alta voce, nelle loro adunanze". Die hier erwähnten lectiones sind die im Rahmen des Gottesdienstes seit Urzeiten des Christentums üblichen Bibellektionen. (Vgl. Kraus, Realenz. D. Christl. Altertümer, II 292 s. v. „Lesungen".) Das weiß ja auch Di Capua, denn er schreibt ja: „nelle adunanze". Es ist nur natürlich, daß die gottesdienstliche lectio laut vor sich ging, war sie ja eine Vorlesung. („Lectio dicitur quia non cantatur ut psalmus vel hymnus, sed legitur tantum. Illic enim modulatio, hic sola pronuntiatio quaeritur. Isidor Hispal. Etymolog. 6., 19., 9. vgl. Gihr, Das hl. Meßopfer, Freiburg 1902, 396 ff.). Es ist daher ganz klar, daß der Tertulliansche Satz, welcher vom Vorlesen in der Kirche berichtet, keinen Beweis des lauten Lesens liefern kann. Er gehört auch gar nicht hierher.

Die lectiones resonantes bieten übrigens eine Schwierigkeit. Meines Erachtens ist die Übersetzung Waltzings unrichtig: im resonare steckt die Wiederholung der Aktion, — das Wort der Propheten „ertönt wieder" in der feierlichen Lektion. Der Grundgedanke der neuen Übersetzung von Kellner ist richtig, aber seine schwerfällige Ausdrucksweise macht ihn unverständlich; seine Übersetzung aus dem Jahre 1882 war in diesem Punkte noch fehlerhaft.

mein Ende kund! Da erwiderte Er: Es ist mein Beschluß, das Ende von Fleisch und Blut nicht kundzutun. Da bat er weiter: welches ist das Maß meiner Tage? Gott antwortete: Es ist mein Beschluß, das Maß der Tage der Menschen nicht kundzutun. Daß ich weiß, fragte David weiter, wann es aus ist mit mir? Darauf erwiderte Gott: Am Sabbath wirst du sterben. Daß ich doch, bat David, am Sonntag sterbe? Gott aber erwiderte: Die Herrschaft deines Sohnes Schelomoh ist bereits herangenaht und eine Regierung verdrängt die andere nicht um ein Haar. So möchte ich, bat David, doch am Vorabend des Sabbats sterben. Gott erwiderte: ‚Ein Tag in deinen Höfen ist besser als Tausend.' (Psalm 84.) Lieber ist mir ein Tag, wo du sitzest und dich mit der Gesetzeslehre befassest, als tausend Brandopfer, die dereinst dein Sohn Schelomoh mir auf dem Altar darbringen wird. Da saß nun David alle Sabbate und studierte den ganzen Tag. An dem Tag, da seine Seele zur Ruhe einkehren sollte, trat der Todesengel vor ihn hin, vermochte aber nichts gegen ihn, da sein Mund vom Studieren nicht abließ. Da sprach er: Was mache ich nun mit ihm? Da ging der Todesengel in den Garten, der sich hinter seiner Wohnung befand, stieg auf die Bäume und schüttelte sie. Als nun David hinausging, um nachzusehen, da brach die Treppe unter ihm zusammen; da wurde er still, und seine Seele kehrte zur Ruhe ein." (Sabbath XXXa.)

Das laute Lesen der Bibel führt uns in den Orient, dessen Schul- und Bethausleben noch viel geräuschvoller war als das des Okzidents. „Ein lautes Lesen, das wir bereits beim Thoraschreiber gefunden haben, versteht sich bei dem lebhaften Temperament der Orientalen von selbst; daß es ein kantilierendes war, wird nicht bloß für Thoralektionen, sondern infolge der Angewöhnung auch für gewöhnliches Lesen zu gelten haben. Des besseren Studiums wegen wurde durchaus nur das laute Lesen anempfohlen." „Der Korrektor mußte zu Zwecken des Korrigierens den Text neuerlich lesen, vielleicht sogar laut lesen. Auch beim Schreiben las man den Text laut aus der Vorlage[26]."

[26]) S. Kraus, Talmudische Archäologie, III S. 181 u. 163. Vgl. auch die interessanten Bemerkungen über lautes Lernen, I S. 227 ff.

Die Reihe dieser Szenen, deren Kenntnis wir Ohrenzeugen verdanken, wollen wir ebenfalls mit einer Bibellektüre, allerdings einer recht späten, abschließen. Grimmelshausens Simplicissimus überrascht den Einsiedler im lauten Bibellesen:

> „Als ich das erste Mal den Einsiedel in der Bibel lesen sahe, konnte ich mir nicht einbilden, mit wem er doch ein solch heimlich und meinem Bedünken nach sehr ernstlich Gespräch haben müßte. Ich sahe wol die Bewegung seiner Lippen, hörte auch das Gebrummel, hingegen aber sahe und hörte ich niemand, der mit ihm redete, und obzwar ich nichts vom Lesen und Schreiben gewust, so merckte ich doch an seinen Augen, das ers mit etwas im selbigem Buch zu thun hatte." (Buch I, Kap. 16.)

Der „Simplicius Simplicissimus" erschien in Jahre 1670. Ob die allgemeine Gewohnheit des lauten Lesens noch so spät am Leben war, — diese Frage können wir heute noch nicht beantworten.

Das laute Lesen hatte aber nicht nur Ohrenzeugen, sondern naturgemäß auch Opfer, solche, die inmitten andersgearteter Beschäftigung oder während ihrer Ruhestunden bemüßigt waren, das störende Deklamieren, Singen oder Murmeln eines laut Lesenden mit anzuhören. Handelt es sich daher um ernstliches Nachdenken, so müssen wir stumm lesen, damit die intensivste Denkarbeit ermöglicht werde[27]). Der ganze Problemkomplex des lauten Lesens wird wesentlich schwieriger, seitdem die Buchkultur anfängt sich in die Klöster zurückzuziehen. Jede Klostergemeinschaft war eine kleinere oder größere Gruppe von Leuten, in deren alltäglichem Leben das Lesen eine recht bedeutende Rolle hatte. Eine Folge hiervon ist, daß wir mit der Entfaltung des mittelalterlichen Konventlebens einsames und Gruppenlesen, Vorlesen, Bibellektüre, lautes und leises Beten[28]) nicht

---

[27]) *διόπερ ἔν τε ταῖς ἠρεμίαις καὶ ταῖς ἡσυχίαις μᾶλλον εὑρίσκομεν τὰ ζητούμενα καὶ κατὰ τὰς ἀναγνώσεις αὐτάς, ἂν σφόδρα τισὶν ἐπιστήσωμεν, ἡσυχίαν ἄγομεν.* Claudius Ptolemaios, *περὶ κριτηρίου καὶ ἡγεμονικοῦ* IX S. 13ff.; auf die Stelle macht A. Brinkmann aufmerksam, Rheinisches Museum LXVII (1912 S. 620).

[28]) Das Problem des lauten und leisen Betens ist in christlicher Zeit, also seit dem Überhandnehmen des Leisebetens (des Gebetbuchs und der Bibel, besonders der Psalmen) sehr schwer von dem des lauten und stummen Lesens loszulösen. Anders gefaßt: liest ein Mönch des Mittelalters



mehr klar trennen können, und auch die diesbezügliche Terminologie trägt dazu bei, daß in den Denkmälern lautes und stummes Lesen vom 5. Jahrhundert ab kaum mehr zu unterscheiden sind. Dies bedeutet aber auch, daß das alltägliche Leben in den Klöstern

---

seine Bibel oder irgendwelche Erbauungsschrift mit lauter Stimme, so wird es kaum zu entscheiden sein, ob wir es mit Resten der antiken Lesegewohnheiten zu tun haben, oder vielmehr mit dem ebenfalls antiken lauten Beten, welches jedoch völlig andere Ursprünge und Begründung hat.

Mr. Frederick Norman (University College, London) machte mich in einer frdl. Mitteilung auf das Brevierlesen der katholischen Geistlichkeit aufmerksam: es geschieht das bekanntlich stumm, aber stets mit Bewegung der Lippen. Ich konnte über die Ursachen dieser merkwürdigen Gewohnheit bisher keinen hinlänglichen Aufschluß bekommen; auch die Geschichten des Breviarium Romanum scheinen hierüber zu schweigen. Meines Erachtens ist es unwahrscheinlich, daß die Gewohnheit (oder Regel) irgendwie mit unserm Problem zusammenhängt. P. Bonaventura Gallerani, S.B.V.M. erinnert mich frdl. daran, daß die vorgeschriebenen Breviergebete nur „orationes orales“, nicht aber „orationes mentales“ sind; sie müssen daher artikuliert verrichtet werden; die Artikulierung setzt aber keineswegs lautes Hersagen voraus. Das moderne Breviergebet wird also stumm artikuliert.

Sudhaus wies in seinem oben angeführten Aufsatz nach, daß das antike — heidnische und christliche — Gebet ein lautes war, denn „diese Vortragsweise war die ursprünglichste und auch für die Antike noch die selbverständlichste“. Eine recht charakteristische Belegstelle für das laute Beten ist Sudhaus entgangen. Sie steht bei Petronius, Sat. 85ff.: laut betet Eumolpus da zu den Göttern, damit sie ihn erhören und ihm die Liebe des formosissimus puer seines Wirtes schenken. Dieses Gebet — ein typisches murmur — ist aber nur eine raffinierte Form der Liebeserklärung. Der Knabe liegt im Halbschlaf und Eumolpus trägt ihm seinen Wunsch in lauten Scheingebeten vor; dies wiederholt sich an drei aufeinanderfolgenden Abenden: intellexi puerum vigilare, itaque timidissimo murmure votum feci et inquam . . . Das Gelübde des dritten Abends ist das wichstigste und das kühnste, er muß es ad aurem male (= simulanter) dormientis flüstern. Das laute Gespräch mit den Göttern ist also ohne weiteres verständliche Verkleidung eines ἄφατον.

Nun kennt aber die Antike auch tacitae preces, die von der Zunge in das Innere zurückgedrängt werden, aber durchaus nicht harmlos sind. Solche „blasphemischen und gottlosen Gebete“ erwähnt auch Sudhaus, S. 195; er weist darauf hin, daß antike Moralisten diese schamlose Art des Betens recht einstimmig verurteilten. Seine Ausführungen lassen sich mit einer Stelle des Martial, Epigr. I 39, 6 hübsch ergänzen. Der Decianus ist ein rechtschaffener Mann, ein homo vera simplicitate bonus:

si quis erit recti custos, mirator honesti,
et nihil arcano qui roget ore deos,
. . . .
dispeream, si non hic Decianus erit.

Die Gewohnheit des „Geheimbetens“ wird also für ehrlos gehalten: der Gentleman betet eben laut. — Vgl. auch meine Ausführungen „Lautes und leises Beten“ im AfRV, 1926.

Über stummes Beten vgl. I. Kön. 1, 13; über lautes Beten im MA.: Thomas a Kempis, Sermones ad novitios, VI, ed. Pohl, p. 50; Vita Lydewigi passim. Über lautes Lesen bei Cäsarius de Heisterbach, Dial. Miracé IV, 9.

ein der Antike fremdes Lesesystem notwendig gemacht hat. Wir werden sehen, das dies einerseits praktische, andererseits ideelle Gründe hatte. Praktische, denn die großen gemeinschaftlichen Lese- und Arbeitssäle (in denen häufig auch schwierige Abschreibe-Arbeiten geleistet wurden) schlossen das laute Lesen immer mehr aus; ideelle, denn das mönchische Ideal war nicht nur der antiken Rhetorik, der Freude am gesprochenen Wort abhold, es stand sogar dem Wort und dem Sprechen überhaupt feindlich gegenüber, eines seiner höchsten Ziele erblickte das Mönchtum im silentium, diesem stärksten Mittel der frommen Einkehr und der andächtigen Meditation[29]).

Der Regel des hl. Benedikt (C. XLVIII, 12) verdanken wir einen bemerkenswerten Beleg; Benedikt verfügt da, um dem Übel des gegenseitig störenden Lesens abzuhelfen: „Wenn nach der sechsten Stunde die Brüder sich vom Tische erheben, mögen sie in vollkommener Stille auf ihren Betten ausruhen; oder wenn jemand etwas lesen wollte, lese er für sich so, daß er einen anderen nicht störe.“

„Post sextam autem surgentes a mensa, pausent in lectis suis cum omni silentio, aut forte qui voluerit legere, sibi sic legat, ut alium non inquietet[30]).“

---

[29]) Über das Verhältnis von silentium und lectio vgl. die interessanten Ausführungen des Joh. Cassianus, Collationes XIV, 8. 3—5: „observate igitur in primis, — ne studium lectionis ac desiderii tui labor vana elatione cassetur, ut indicas summum ori tuo silentium. Hic est enim primus disciplinae actualis ingressus, ut omnium seniorum instituta atque sententias intento corde et quasi muto ore suscipias ac diligenter in pectore tuo condens ad perficienda ea potius quam ad docenda festines. — Nihil itaque in conlatione seniorum proferre audeas, nisi quod interrogare te aut ignoratio nocitura aut ratio necessariae cognitionis inpulerit . . .“

[30]) Auf diese Stelle wurde Norden durch P. Anselm. Manser O.S.B. aufmerksam; dessen Mitteilung, die auch eine textkritische Beschwerde enthält, blieb in der Neuauflage der AKpr. (1915) stehen. In der Zwischenzeit war aber die ausgezeichnete Ausgabe des englischen Benediktinerabtes Cutbart Buttler (S. Benedicti Regula Monachorum, Frbg., Herder, 1912) erschienen, die den Text in der hier mitgeteilten Form feststellt. Somit wurde Mansers Bemerkung gegenstandslos. — Richtig verweist Buttler (S. 138) darauf, daß der Ausdruck „sibi legere“ im „sibi orare“ ein Gegenstück hat: stummes Lesen und stummes Beten waren zu dieser Zeit noch gleich selten.

Es ist erwähnenswert, daß unsere Stelle heute auch von den Benediktinern nicht mehr immer richtig verstanden wird. In der offiziellen italienischen Übersetzung der Regel (Regola di San Benedetto, Subiaco, Tipografia dei Monasteri, 1905) lese ich folgende Übersetzung dieses

Schon zu Zeiten des Johannes Cassianus scheint eine aufmerksame Lektüre im gemeinsamen Leseraum unmöglich gewesen zu sein[31]. Vielleicht kam man auch allmählich darauf — was wir Moderne nur zu gut wissen —, daß die laute Lektüre das Verständnis eher behindert, als fördert. Schwierige Bibelstellen — erfahren wir von Joh. Cassianus — vermag der Mönch des 4. Jahrhunderts, trotz häufiger Wiederholung, tagsüber nicht ganz zu begreifen; seine Aufmerksamkeit wird eben stark abgelenkt (obligata mente). Nachts aber stören ihn weder die Handlungen des täglichen Lebens, noch verführerische Gesichtswahrnehmungen. Still kommt er nunmehr auf das vermutlich laut Gelesene zurück — er hat es ja auch förmlich auswendig erlernt — und er erfaßt jetzt auch den Inhalt ganz klar . . .[32]. Bei Cassian und in allen frühen Schriften über Klosterzucht wird die Notwendigkeit der stillen Meditation wahrscheinlich auch aus diesem Grunde und nicht nur der „Verinnerlichung" halber so häufig und nachdrücklich erwähnt; es bedarf eben dieser ausdrücklich stummen Meditation, um in den verborgenen Sinn der hl. Schrift eindringen zu können, die man ja für so geheimnisvoll hielt:

„ . . . ea (Bibelstellen) quae creberrima repetitione, dum memoriae tradere laboramus, intelligere id temporis obligata mente non quivimus, postea ab omnium actuum ac visionum inlecebris absoluti praecipueque nocturna meditatione taciti revolventes clarius intuemur . . . " (Conl. XIV, 10.)

Wir haben vorhin die verwickelte Leseterminologie des Mittelalters erwähnt: „legere" und „lectio" wird eben für einsames und

---

Satzes: „ma dopo sesta, levandosi da mensa, si riposino nei loro letti con ogni silenzio, oppure chi per sorte volesse leggere, legga in tal guisa da non disturbar gli altri". (P. 89.) Es ist ersichtlich, daß dem Satz die Hälfte seines Sinnes — gerade die antike — verloren geht, sobald man sibi fallen läßt.

[31] Es läßt sich nicht leicht entscheiden, ob folgendes Distichon des Isidorus von Sevilla auf lautes Lesen zu deuten ist oder bloß auf alltägliches Geschwätz im Arbeitsraum des Klosters hinzielt:

„Non patitur quenquam coram se scriba loquentem;
non est hic quod agas, garrule, perge foras."
(Migne PL. LXXXIII, 1107.)

[32] Gleich anschließend folgt eine feine Beobachtung: Dinge, die wir bei wachem Nachdenken für unlösbar hielten, stehen uns im Halbschlaf ganz plötzlich klar und verständlich vor den Augen („ . . . ita ut occultissimorum sensuum, quos ne tenui quidem vigilantes opinatione percepimus, quiescentibus nobis et velut soporis stupore demersis intellegentia reveletur").

Gruppenlesen (Vorlesen) ebenso gebraucht wie für das „Hören" eines Vortrages. Diese Terminologie hat auch schon im Mittelalter Schwierigkeiten verursacht; Hugo St. Victor schreibt in seinem Didaskalion:

> „Lectio est enim cum ex his quae scripta sunt, regulis et praeceptis informamur. Trimodum est lectionis genus, docentis, discentis vel per se inspicientis. Dicimus enim: lego librum illi, lego librum ab illo, et lego librum [33]."

Demzufolge wird es sich auch schwer entscheiden lassen, ob die Aufschrift einer Klosterbibliothek aus dem 8. oder 9. Jahrhundert sich auch auf einsames Lesen beziehen kann:

> „In Lectorio.
> Hic normam sancti recitat lector Benedicti,
> Ac Christi eloquium, plurima gesta patrum."

Budapest. Josef Balogh.

(Fortsetzung folgt.)

---

[33]) Hierzu bemerkt Robert, L'Enseignement de la Theologie, Paris 1909, p. 53: „on le voit, legere, désigne à la fois l'act d'un professeur qui lit un livre, celui de l'élève qui l'écoute, est celui de quelqu'un qui lit seul. Aussi Jean de Salisbury, trouvant le mot equivoque, proposait il d'appeler la lecture du maitre prelectio, et la lecture particulier simplenent lectio, mais il ne semble pas qu'on ait alors adopté cette usage" (Salisbury Metalog. I, XXIV, 853).

Miscellen.

1. Zur Leukas-Ithaka-Frage.

Der kürzlich erschienene Artikel „Leukas, Leukadia" der Real-Enzyklopädie von Pauly-Wissowa-Kroll fordert mich zu einem energischen Widerspruch heraus. Nicht der geographische und geologische, von Prof. Otto Maull in Frankfurt a. M. verfaßte Teil des Artikels, denn den darin niedergelegten Beobachtungen und Ansichten über Leukas und seine Inselnatur kann ich fast überall zustimmen, aber der historische und kritische Teil, den Studienprofessor Ludwig Bürchner in München verfaßt hat; ihn darf ich nicht ohne entschiedenen Protest von meiner Seite in die wissenschaftliche Welt hinausgehen lassen. Zwar habe ich auch hier gegen den ersten, einfach referierenden Abschnitt nichts Ernstliches einzuwenden, weil darin sowohl mein vor fast 25 Jahren veröffentlichter erster Aufsatz über die Leukas-Ithaka-Frage, als auch die meiner Theorie widersprechende Antwort von U. v. Wilamowitz-Möllendorff und weiter auch meine Entgegnung im wesentlichen richtig wiedergegeben werden. Aber schon der Bericht über alles, was ich in den letzten 20 Jahren über Leukas-Ithaka geschrieben und über meine Ausgrabungen auf der Insel veröffentlicht habe, ist mehr als lückenhaft und gibt dem Leser ein falsches Bild des jetzigen Standes der Leukas-Ithaka-Frage. Die Widerlegung der einzelnen Stützen meiner Theorie und der eigene Lösungsversuch des Ithaka-Problems sind sogar sehr mangelhaft und leicht als unhaltbar nachzuweisen.

Ich will kein Gewicht auf die Tatsache legen, daß Bürchner die Inseln Leukas und Ithaka nicht selbst besucht zu haben scheint, weil er mehrere unrichtige Angaben über sie macht. Wenn er aber meinen Angaben widersprechen zu können glaubt, hätte er sich sein Urteil über die beiden ionischen Inseln nicht nur nach den Angaben meiner, zum Teil nicht einmal archäologisch geschulten Gegner bilden dürfen, sondern mußte die Schilderungen unparteiischer Besucher und die zahlreichen Photographien als Grundlage für seine Arbeit heranziehen. So befindet er sich im Irrtum, wenn er z. B. auf Grund der Angaben des den Ruhm seines Vaterlandes

verteidigenden Apothekers Pavlatos von Ithaka behauptet, daß die Insel Arkudi, in der ich das homerische Asteris erkenne, nicht πετρώδης sei und keinen eigentlichen Doppelhafen habe. Durch bereits veröffentlichte Pläne und Photographien (z. B. bei W. von Marées, Karten von Leukas, Taf. 4 und S. 21) und durch Befragen zahlreicher Besucher hätte er sich leicht von der Unrichtigkeit seiner Behauptung überzeugen können. Die fehlende Ortskenntnis des Verfassers ist zwar ein Mangel, aber kein großer Fehler, der mich zum Protest berechtigte.

Schlimmer ist seine Unkenntnis der Ergebnisse meiner langjährigen Ausgrabungen auf Leukas. Auf S. 2254 sagt er, daß ich „allein im Südteile der Insel gegraben" hätte, und zeigt dadurch seine volle Unkenntnis meiner Arbeiten. Meine sechs Briefe über Leukas-Ithaka, die er mit Ausnahme des ersten anführt, kann er nicht gelesen haben, denn sonst müßte er wissen, daß ich in allen Teilen der Insel und in erster Linie in der Mitte des Ostteiles gegraben und dort neben Resten der Wohnungen namentlich viele Gräber von Bürgern und Königen aufgedeckt habe, die sich durch ihre Gestalt und ihren Inhalt als Gräber einer achäischen Bevölkerung des 2. Jahrtausends v. Chr. mit voller Sicherheit nachweisen lassen. Über die Bedeutung dieser Funde für die älteste Kunst der Achäer und für Homer sagt er kein Wort. Von dem für Homer so wichtigen Unterschiede zwischen achäischer und mykenischer Kunst weiß er nichts. Jene herrschte nach dem Epos und nach den Ergebnissen meiner Grabungen in Leukas-Ithaka; diese aber in Sparta und Mykene. Von der Wichtigkeit beider Kunstrichtungen für die Ithaka-Frage scheint er sogar keine Ahnung zu haben, obwohl ich in den von ihm angeführten offenen Briefen wiederholt darauf hingewiesen habe. Genaueres darüber kann er in den Beigaben meines 1924 bei Buchenau & Reichert in München erschienenen Buches „Die Heimkehr des Odysseus, Homers Odysee in ihrer ursprünglichen Gestalt" lesen, das ihm noch nicht bekannt war. Die Grabung im Südteil der Insel, über deren Ergebnisse er S. 2254 spricht, hat mit der Ithaka-Frage nichts zu tun.

Ich bedauere ferner, daß er es so darzustellen scheint, als ob die Leukas-Ithaka-Theorie nicht mein geistiges Eigentum sei. Denn S. 2241 schildert er, daß Prof. Draheim in der Wochenschrift für klass. Philologie (1894, 63f.) in einer Besprechung von Jebbs Homer seine Verwunderung darüber ausgesprochen habe, daß noch niemand die Identität von Ithaka-Thiaki mit dem homerischen Ithaka bezweifelt hätte. Nach Homer, so habe Draheim hinzugefügt, scheine ihm Thiaki das homerische Dulichion zu sein; dann müsse das Inselchen Arkudi der homerischen Freierinsel Asteris entsprechen und Leukas dem homerischen Ithaka. Wenn Bürchner dann weiter berichtet, daß ich 1900 nach einer Reise auf Thiaki jener Vermutung Draheims beigetreten sei, diesem davon Nachricht gegeben und die

Theorie in einer Institutssitzung in Athen zu begründen gesucht habe, so hätte er aus meinen Erklärungen und den Veröffentlichungen Draheims wissen können, daß ich nicht nach einer Reise, sondern während meiner im Jahre 1900 unternommenen Ausgrabungen auf Thiaki selbst auf den Gedanken, Leukas sei das homerische Ithaka, gekommen bin, ohne jede Kenntnis jener kurzen Notiz Draheims. Ich habe den Gedanken Draheims, den er auch noch ein zweites Mal in derselben Zeitschrift (1894, 699) ausgesprochen hat, erst später in Athen nach meiner Rückkehr von Thiaki beim Studium der Ithaka-Literatur kennen gelernt und habe Draheim alsbald brieflich mitgeteilt, daß ich bei meinen Grabungen auf Thiaki selbständig zu einer ähnlichen Ansicht gekommen sei, wie er sie sechs Jahre früher nur als Vermutung ausgesprochen habe. Ich glaube nicht, daß Bürchner die Absicht gehabt hat, mir die Aneignung fremden geistigen Eigentums vorzuwerfen. Er hätte aber auch den Schein eines solchen Vorwurfes vermeiden müssen.

Energischen Widerspruch muß ich gegen andere Teile seiner Arbeit erheben. So gegen die mir unerklärliche Tatsache, daß er bei seiner Besprechung der Leukas-Ithaka-Frage die Ergebnisse der eingehenden geologischen Studien seines Mitarbeiters Maull über die Frage nach der Inselnatur von Leukas ganz unberücksichtigt läßt und in seinen Darlegungen sogar das Gegenteil als gesichert annimmt, indem er Leukas ohne jedes Bedenken für die homerische „Halbinsel des Festlandes“ erklärt. Denn die Frage, ob Leukas zur Zeit Homers eine Insel oder eine Halbinsel war, ist der Kernpunkt der ganzen Ithaka-Frage, wie sich mit wenigen Sätzen zeigen läßt:

Homer rechnet bekanntlich vier große und viele kleine Inseln zu dem Reiche des Odysseus. Nun zeigt uns ein Blick auf die Karte von Griechenland, daß auch heute vor Elis und Akarnanien, wo Ithaka allgemein angesetzt wird, vier große und viele kleine Inseln liegen. Jeder nicht voreingenommene Forscher wird daher diese vier vorhandenen großen Inseln den vier homerischen Inseln (Ithaka, Dulichion, Same und Zakynthos) gleichsetzen. Das soll nun aber, so behaupten fast alle alten und neuen Homerforscher und mit ihnen Bürchner, nicht erlaubt sein, weil Leukas zu Homers Zeit noch eine Halbinsel gewesen und erst im 7. Jahrhundert von den Korinthern durch Durchstechung eines Isthmus zu einer Insel gemacht worden sei. Hier liegt ein Irrtum vor, auf den ich schon oft hingewiesen habe und den mehrere Geologen als solchen anerkannt haben. Gewiß ist es richtig, daß die Korinther die Nehrung am nördlichen Ende von Leukas durchschnitten haben, ebenso wie vor ihnen die Phönikier und nach ihnen die Römer, die Venetianer, die Engländer und zuletzt die heutigen Griechen. Aber niemals ist durch die Herstellung des Schiffahrtskanals Leukas aus einer Halbinsel zu einer Insel geworden. Leukas ist vielmehr seit

Urzeiten eine Insel und wird in Zukunft immer mehr Halbinsel werden.

Das hat nach dem Vorgange des italienischen Geologen de Stefani zuerst Prof. J. Partsch, einer der besten Kenner der jonischen Inseln, offen anerkannt, nachdem er mit mir Leukas besucht hatte, unter ausdrücklichem Widerruf seiner früheren entgegengesetzten Ansicht (Petermanns Mitt. 1907, 269). Jetzt ist Bürchners Mitarbeiter O. Maull zu demselben, für die Ithaka-Frage so wichtigen Ergebnis gekommen. Denn er erklärt S. 2223, daß „Leukas auch im Altertum nie in höherem Grade Halbinsel oder in geringerem Grade Insel gewesen sei als jetzt". Da nun Leukas jetzt amtlich und auch im Volksmunde stets als Insel bezeichnet wird und auch im Altertum von den Schriftstellern für ihre eigene Zeit immer Insel genannt wurde, so sollte es nicht mehr erlaubt sein, die Inselnatur von Leukas für die Zeit Homers zu leugnen. Wenn Bürchner dies trotzdem ohne jede Begründung tut, indem er Leukas für die homerische Halbinsel des Festlandes erklärt, so ist sein nicht ausgesprochener Grund offenbar derselbe, der auch Strabon und andere Gelehrte des Altertums und der Neuzeit veranlaßt hat, Leukas nicht zu den vier großen Inseln des Odysseus zu rechnen. Würde er es tun, so wäre er nach den klaren Worten des Epos genötigt, die Insel Leukas, weil sie die äußerste nach dem homerischen Westen und allein dicht am Festlande gelegen ist, als homerisches Ithaka anzuerkennen. Das wollten die Alten nicht und will auch Bürchner nicht. Daher wird das Ergebnis des geologischen Teiles stillschweigend beiseite geschoben.

Unter diesen Umständen darf ich darauf verzichten, alle die 17 Punkte zu widerlegen, die Bürchner nach dem Vorgange anderer zum hundertsten Male gegen meine Gleichsetzung von Leukas mit Ithaka anführt. Ich darf es um so mehr, als in meinem Buche Alt-Ithaka, dessen Druck bald beginnt, die Besprechung aller Gründe und Gegengründe in der Ithaka-Frage eingehend durchgeführt ist.

Ich halte es aber für meine Pflicht, wenigstens an einigen Beispielen zu zeigen, wie wenig ernst die Einwendungen und Darlegungen Bürchners zu nehmen sind, und wie er dabei in kaum glaublicher Weise an alten Irrtümern festhält:

1. Inbezug auf das homerische Gebiet der Kephallenen behauptet er, daß im Epos nicht gesagt sei, wo es liege. Es sei nur eine Vermutung von mir, daß es auf dem Festlande gegenüber Ithaka gelegen habe. Hier kann ich ihn eines unverzeihlichen Vergessens beschuldigen. Denn an einer anderen Stelle (S. 2249) führt er selbst an, was ich einst gegen dieselbe falsche Behauptung von U. v. Wilamowitz geschrieben habe! Der wirkliche Sachverhalt ist folgender: Odysseus hatte nach den Worten des Eumaios (Od. 14, 100—108) seine Rinderherden nicht auf Ithaka selbst,

sondern alle auf dem gegenüberliegenden Festlande. An einer anderen Stelle (Od. 20, 209—10) wird von dem Oberhirten dieser Rinderherden gesagt, daß er im Gebiete der Kephallenen seines Amtes walte. Daraus ergibt sich doch klar, daß die Kephallenen damals auf dem Festlande wohnten. Und damit steht überdies in vollem Einklange, daß der Rinderhirt Philoitios (Od. 20, 185—88) die Schlachtkuh, die er zum Königshause treibt, auf einer Fähre zur Insel hinüberbringt. Ist es da nur eine Vermutung von mir, daß das Gebiet der Kephallenen auf dem Festlande lag? Bürchners Behauptung ist eine gedankenlose Wiederholung des irrtümlichen Satzes von U. v. Wilamowitz: „Daß die Kephallenen auf dem Festlande wohnten, ist nirgends bezeugt" (Arch. Anz. 1903, 42).

2. Noch charakteristischer für die Arbeitsweise und die Gedankengänge Bürchners ist ein anderer Fall. Bekanntlich hat man früher in den von Homer besungenen Helden fast allgemein mythische Personen und sogar Götter zu erkennen geglaubt und hatte so auch den Odysseus zum Gott gemacht. Die Zeit solcher Homerdeutung ist jetzt vorüber, seitdem erstens U. v. Wilamowitz sie selbst „bereut" und ihr in seinem Buche „Die Ilias und Homer" (1916, 493) den Todesstoß gegeben hat, und seitdem zweitens die hittitischen Inschriften von Bogasköi uns neuerdings gelehrt haben, daß es im 13. Jahrhundert wirklich ein achäisches Großreich der Pelopiden gegeben hat, von dessen Existenz neben Homer die mächtige Burg Mykene mit ihren großartigen Königsgräbern für jeden, der sehen wollte, schon längst Zeugnis ablegte. Bürchner scheint aber noch jetzt unentwegt an der alten Lehre festzuhalten und in Odysseus noch immer einen ursprünglichen Gott zu sehen. Er hat sogar noch eine neue Stütze hierfür gefunden, die er auf S. 2253 dem Leser nebenbei als eigene Entdeckung mitzuteilen nicht unterläßt, obwohl die Göttertheorie mit den dort behandelten Dingen gar nichts zu tun hat. Er spricht dort nämlich über die erfundene Fahrt des Odysseus von der Stadt der Thesproten nach Dulichion (Od. 14, 332ff.) und erwähnt, daß Odysseus, als das Schiff am Abend bei Ithaka gehalten habe, ins Meer gesprungen, ans Land geschwommen und am folgenden Tage zu Eumaios gegangen sei. Er behauptet nun zunächst irrtümlich, daß kein antikes Schiff vom Morgen bis zum Abend eine so große Strecke zurücklegen könne, und zeigt damit, daß er scheinbar nicht weiß, daß das Land der Thesproten nur wenige Kilometer nördlich von Leukas beginnt. Sodann teilt er ohne jeden Zusammenhang seine neue Entdeckung mit: „Die Stelle Od. 14, 332ff. wäre eine Stütze für die Annahme der ursprünglichen Bedeutung des Odysseus als Sonnengott, der seine Tagfahrt vom Morgen bis zum Abend zurücklegt".

Also aus der Lügengeschichte des Odysseus, daß er einmal auf einer Fahrt, deren Beginn am Morgen nicht einmal vom Dichter

angegeben wird, gegen Abend aus dem Schiff gesprungen sei, wagt er den Schluß zu ziehen, daß Odysseus ursprünglich ein Sonnengott sei!

Zum Schlusse noch ein Beispiel dafür, wie Bürchner die parteiisch übertriebenen Aussprüche des verstorbenen Apothekers von Ithaka als Argumente gegen meine Thesen verwendet: Ich habe den Wechsel des Namens der Insel Ithaka-Leukas durch die annehmbare Vermutung zu erklären versucht, daß die Dorier, die nach der Überlieferung nicht im Osten Griechenlands bei Korinth, sondern im Westen bei Rhion zum Peloponnes hinübergezogen sind, auf ihrer Wanderung durch Akarnanien die Kephallenen von ihrer „Halbinsel des Festlandes" vertrieben und so zur Ansiedlung auf der Insel Dulichion, dem späteren Kephallenia, veranlaßt haben; und daß sie weiter mit der Fähre auch nach Leukas-Ithaka hinübergegangen sind und die Ithakesier von dieser Insel vertrieben haben, die dann auf der homerischen Insel Same eine neue Stadt Ithaka gründeten. Und als Bestätigung für diese Vermutung über den Wechsel des Namens Ithaka konnte ich auf die Tatsache verweisen, daß in klassischer Zeit, wie jede Karte des alten Griechenland zeigt, auf Leukas und dem gegenüberliegenden Festlande Dorier, auf den drei anderen ionischen Inseln aber Achäer wohnten. Hiergegen erhebt Bürchner den „wichtigen Einwand", daß „die dorische Wanderung sich doch mehr im Ostteile Griechenlands ausgewirkt habe", und beruft sich dabei in Ermangelung besserer Zeugen auf den Apotheker von Thiaki als Autorität, der sich dahin geäußer habe, „daß eine Einwanderung von Doriern in Akarnanien gegen die Geschichte, gegen die Vernunft, überhaupt gegen die natürlichen geographischen Verhältnisse von Nordwest-Griechenland verstoße". Damit glaubt er die Frage zu meinen Ungunsten entschieden zu haben!

Ich halte es nach diesen Proben für bedauerlich, daß in einem Buche, das den heutigen Stand der Altertumswissenschaft wiedergeben will, eine wichtige und ernste Frage wie die von Leukas-Ithaka in solcher Weise behandelt und entschieden wird.

Jena. Wilhelm Dörpfeld.

2. Pharsalica III. (Vgl. Bd. 77 S. 194).
Das Schlachtfeld von Pharsalos.

Seit einer Abhandlung von Rice Holmes (Classical Quarterly II 1908, 271—292, wiederholt und ergänzt in The Roman Republic and the founders of the empire, 1923, S. 452—467) steht besonders für die englische Forschung fest, daß sich die Schlacht bei Pharsalos auf dem rechten d. h. nördlichen Ufer des Enipeus abspielte. F. L. Lucas (Annual of the British School of Athens XXIV 1919/21, 34—53) glaubt den genauen Platz am Fuß des Dogan-

dschiberges gefunden zu haben. J. P. Postgate (Journal of Roman Studies XII 1922, 187—191) gibt ihm mit Zufügung kleiner Verbesserungen recht.

Oberst Veith ist nach einer neuerlichen Überprüfung der Landschaft an Ort und Stelle geneigt, sich dieser Ansicht anzuschließen, vgl. Anzeiger d. phil. hist. Klasse d. Akad. d. Wiss. in Wien, Jahrg. 1923 nr. XXIV. Kromayer-Veith, Schlachtenatlas Röm. Abteil. IV Blatt 20 nr. 7 mit Text. Leipzig 1924. Es ist daher angezeigt, die Einwendungen in Kürze anzudeuten, die gegen die Hypothese von Lucas sprechen.

1. Der Platz der beiden Lager. Cäsar hatte sich sein Lager frei auswählen können, da er zuerst am Platze war. Er mußte auf die Verbindung mit seinen Truppen in Illyrien und Mittelgriechenland bedacht sein, also nach NW und S. Pompejus hatte Verbindung mit Larisa und wegen der Verpflegung zur See mit Demetrias zu halten. Bei Lucas lagern und kämpfen aber die Gegner so, daß einer dem andern die Verbindung verlegt. Das ist um so bedenklicher, weil man die Schuld daran dem später eingetroffenen Pompejus zuschreiben müßte. Denn diesem so vorsichtigen und methodischen Feldherrn wäre ein so gewagtes Manöver ferne gelegen. Warum sollte er schon beim Anmarsch bis Krannon nach Westen ausbiegen, wenn doch im Osten näher an seiner Basis die bequemere Hauptstraße von Larisa nach Pharsalos führte?

Geht man aber von den Ansetzungen bei Lucas aus, so möchte man es weiter sogar der Kühnheit eines Cäsar nicht zutrauen, daß er durch den schließlich geplanten Marsch nach Skotussa seine ohnehin von Pompejus flankierten Verbindungen nach W noch um 22 km verlängert, dem Pompejus den Weg in die Ebene von Pharsalos freigegeben und sich in den nordöstlichen Winkel bei Skotussa begeben hätte.

2. Lager und Schlachtaufstellung des Pompejus. Das Lager des Pompejus befand sich nach Caes. b. c. III 85, 1 auf einem Hügel oder Berg (collis, mons), bei L. umgekehrt in einem Tale (120—140 m) zwischen drei hohen Bergen, Dogandschidag 532, Kastro 446 (im Schlachtenatlas versehentlich 406) und Kalojiros 303 (Schlachtenatlas 430)[1]. Unklar ist, wo nach L. die erste Schlacht-

[1] Umgekehrt, wenn man das Lager Cäsars auf den Hügel Kuturi ansetzt, so lag es nicht „in agris“, sondern in colle. Lucas hält Kuturi für Paläpharsalos. Allein Kuturi liegt im westlichen Teil der mythischen Landschaft Phthia; denn deren Hauptstadt Phthia ist das spätere Neupharsalos. Dagegen Paläpharsalos lag am westlichen Ende der mythischen Landschaft Hellas, die von da bis nach Theben reichte. Der Hügel Kuturi und Paläpharsalos können deshalb nicht identisch sein. Auch ist zu beachten, daß Paläpharsalos nur einmal in einer cäsarischen, dagegen wiederholt in pompejanischen Quellen als Ort der Schlacht genannt wird. Man möchte also den Ort näher beim Lager des Pompejus als an dem des Cäsar vermuten.

aufstellung des Pompejus „am Fuß des Berges", aber noch in überhöhender Stellung gegen Cäsar gewesen sein soll. Etwa am Fuß des Dogandschidag gleich SW an das Lager anschließend, das dann neben dem linken Flügel lag? Das wäre doch sehr sonderbar. Aber auch die auf der Karte gezeichnete zweite Aufstellung, die weiter in die Ebene vorgerückt ist, hat das Lager nicht hinter der Mitte, wie es bisher bei allen Darstellungen der Schlacht angenommen war, sondern seitlich rückwärts vom linken Flügel.

3. Die Schlacht. Diese seitliche Verschiebung des Lagers bei L. ist mit dem überlieferten Verlauf der Schlacht nicht in Einklang zu bringen. a) Wenn nämlich, wie man bisher allgemein annahm, das Lager ungefähr hinter der Mitte der Front war, dann wurden die Reiter des Pompejus von dem schrägen Stoß der 6 Kohorten hinter Cäsars rechtem Flügel seitwärts vom Lager in die Berge gejagt. Man braucht aber auf dem Schlachtenatlas nur die Front anzusehen, in der die 6 Kohorten angesetzt sind und angesetzt werden müssen, so erkennt man, daß ihr Stoß genau in die Richtung auf das seitwärts verschobene Lager geht. Die Reiter wären also ins Lager geworfen worden und hätten nicht in die Berge fliehen müssen.

b) Da infolge der Einschwenkung jener 6 Kohorten die Stellung des Pompejus vom linken Flügel her aufgerollt wurde, so hätten seine Leute nicht in das hinter dem linken Flügel seitwärts hinausgeschobene Lager fliehen können. Sie konnten zur Not in gerader Richtung zurückgehen, aber unmöglich in einem noch kühneren Manöver, als Gneisenau bei Ligny anwendete, in spitzem Winkel zu dem von links herstoßenden Feind nach links rückwärts fliehen. Nach Lucas flohen die Legionen von Hadschobasi in das nördlich gelegene Lager, Brutus dagegen soll gegen den Strom der Weichenden in umgekehrter Richtung aus dem Lager in den Sumpf am Enipeus bei Hadschobasi geflohen sein. So etwas kann man nicht glauben.

4. Der Rückzug. a) Auf dem Rückzug läßt L. die Pompejaner vom Lager aus, das sofort in die Hand Cäsars fällt, auf den 532 m hohen Dogandschidag (mons sine aqua) fliehen und dann um einer drohenden Umschanzung des Berges durch Cäsar zu entgehen, wieder zu dem 342 m tiefer gelegenen Sattel 190 m herabsteigen. Das steht im Widerspruch zu Cäsars Worten, daß sie auf den Höhen des Berges in der Richtung nach Larisa flohen, wäre aber auch abgesehen davon ein unausführbares Manöver gewesen. Denn der Sattel 190 m war seinerseits nur 2 km von dem Lager entfernt und auf der Straße, die von Pharsalos über Krannon nach Larisa führte, in einem bequemen Marsch von 25 Minuten mit nur 50 m Steigung zu erreichen. Der ungeordnete Haufen der Fliehenden, der nur langsam vorwärts kommen konnte, hätte ganz abgesehen von der gewaltigen Steigung, eine noch einmal so lange Strecke bis zum Schnittpunkt der Wege zurücklegen müssen als der nach-

drängende Cäsar. Dieser, eifrig auf die Verfolgung bedacht, hätte also hier den Rückzug der Fliehenden wirksam kreuzen können.

Nach Lucas erreichen sie am Punkt 190 die Straße, die sie von Larisa her marschiert waren und folglich kannten. Sie hätten in einer halben Stunde sanften Abstieges in das Tal des Kapakli gelangen können, durch das heutigen Tages die Bahn nach Larisa zieht. Aber bei Lucas müssen sie diese Gelegenheit versäumen und abermals auf hohe Berge bis zu 283 m hinaufsteigen, zu keinem anderen ersichtlichen Zweck als um sich bei Doxara von dem Wasser des Kapakli abschneiden zu lassen, das sie doch auf dem natürlichen Weg viel bequemer hätten erreichen können. Diese Rückzugshypothese scheint mir unvereinbar mit dem überlieferten und denkbaren Verlauf der Dinge.

Rice Holmes und Postgate halten sich in ihren Abhandlungen darüber auf, daß nach Kromayer rivus quidam und flumen (Caes. b. c. III 88 und 97) den Enipeus bezeichnen sollen, obwohl doch ein rivus und ein flumen sehr verschiedene Dinge seien; das ist Wortklauberei. Bei Lucas ist nun der rivus dem Enipeus, das flumen aber dem geringfügigen Bach Kapakli gleichzusetzen. Das heißt Mücken seihen und Kamele verschlucken.

Für diese Frage sind folgende Gesichtspunkte von Wichtigkeit. Der Enipeus kann im Hinblick auf seine geringe Wassermenge im Sommer — man kann ihn an vielen Stellen durchreiten ohne daß das Pferd viel übers Knie naß wird — ein rivus genannt werden, zumal, wenn seine durch dies Wort herabgeminderte Bedeutung durch den Zusatz impeditis ripis sofort wieder hergestellt wird. Für eine ruhig marschierende Abteilung bietet er kein nennenswertes Hindernis. Dagegen ist er sehr wohl ein Flankenschutz gegen anreitende Kavallerie, deren Stoß durch ein solches Hindernis unmittelbar vor dem Angriffsziel sehr gehemmt wird. Es wäre daher für keines der beiden Heere eine große Sache gewesen, vor oder nach der Schlacht in ruhigem Marsch diesen Fluß zu überschreiten, dagegen eine große Schwierigkeit für die Reiterei einen Flügel, der sich an den Enipeus anlehnte, von der Seite anzugreifen. Man darf also mit Sicherheit in dem rivus den in anderen Quellen genannten Enipeus erkennen.

Eine zweite Rückzugsmöglichkeit, die L. auch in Erwägung zieht, nämlich nach Suletsi ist schon deshalb unmöglich, weil das Rinnsal bei Suletsi im Hochsommer nicht genug Wasser für 24000 Mann gehabt hätte. Man kann sogar bezweifeln, ob das beim Kapakli, der die Ebene von Krannon durchzieht, der Fall gewesen wäre. Ein flumen, das für eine so große Menschenmenge in Betracht kam, ist eben in dem ganzen nördlichen Teil der pharsalischen Ebene nur ein Wasserlauf, nämlich der Enipeus. Und damit taucht aufs neue mit allen ihren Konsequenzen die Wahrscheinlichkeit auf, daß rivus und flumen den Enipeus be-

zeichnen. Ich gestehe, daß mich die Gründe, die für das nördliche Ufer als Schlachtfeld vorgebracht werden, nicht überzeugen. Freilich, wer sich mit dem Problem dieses Schlachtfeldes ehrlich abgeplagt hat, hat wohl gemerkt, daß eine in jeder Hinsicht befriedigende Lösung nicht gefunden und vielleicht auch nicht erreichbar ist. Aber die Einwände, die sich gegen die Hypothese von Lucas erheben, sind doch so zahlreich und schwerwiegend, daß man in ihr jedenfalls die richtige Lösung nicht sehen kann[1]).

Nürnberg. Dr. Friedrich Stählin.

3. Ein Anklang an Xenophons Charakteristik des Klearchos bei Plutarch, Marius XIV.

Unter den Vorteilen, die sich für Marius ergaben „*τῶν . . βαρβάρων ὥσπερ τινὰ παλίῤῥοιαν τῆς ὁρμῆς λαβόντων καὶ ῥυέντων πρότερον ἐπὶ τὴν Ἰβηρίαν*“, zählt Plutarch als den wichtigsten auf „*αὐτὸς οἷος ἦν κατανοηθῆναι*“. Die folgende Schilderung benützt Gedanken und Wendungen aus Xenophons Charakteristik des Klearchos, wie folgende Gegenüberstellung erweist:

Plut.: „*Τὸ γὰρ ἐν ἀρχῇ* [a] *σκυθρωπὸν αὐτοῦ καὶ περὶ τὰς* [b] *τιμωρίας δυσμείλικτον εἰθισθεῖσι μηδὲν ἁμαρτάνειν μηδὲ* [c] *ἀπειθεῖν ἅμα τῷ δικαίῳ* [d] *σωτήριον ἐφαίνετο, τήν τε τοῦ θυμοῦ* [e] *σφοδρότητα καὶ τὸ* [f] *τραχὺ τῆς φωνῆς καὶ* [g] *ἀγριωπὸν τοῦ προσώπου συντρεφόμενον κατὰ μικρὸν οὐχ αὐτοῖς ἐνόμιζον εἶναι*	Xen. An. II 6 11: „*καὶ γὰρ τὸ* [a] *στυγνὸν τότε φαιδρὸν αὐτοῦ*“ — II 6 9: „*ἐκόλαζέ* [b] *τ' ἰσχυρῶς καὶ* [e] *ὀργῇ ἐνίοτε . .*“ — II 6 8: „*. . ὡς* [c] *πειστέον εἴη Κλεάρχῳ.*“ — II 6 11: „*. . ὥστε* [d] *σωτήριον, οὐκέτι χαλεπὸν ἐφαίνετο*“. — II 6 9: „*. . ἐκ τοῦ χαλεπὸς εἶναι*“, 11: „*τὸ χαλεπὸν . .*“ — II 6 9: „*καὶ γὰρ* [a) und g)] *ὁρᾶν στυγνὸς ἦν καὶ τῇ φωνῇ* [f] *τραχύς.*“

[1]) Herr Prof. Dr. Kromayer war so freundlich, mir die ausführliche Abhandlung zur Einsicht zu schicken, die der inzwischen so grausam ermordete Herr Oberst Veith über das Schlachtfeld von Pharsalos hinterließ. Ich ändere an meiner schon vor $1^1/_2$ Jahren geschriebenen Kritik nichts und warte das Ergebnis des Besuches ab, den ich selbst im Herbst 1926 dem Schlachtfeld von Pharsalos abzustatten gedenke.

2. Heft.

Miscellen.

Ein Band umfaßt 4 Hefte.

Ausgegeben Dezember 1926.

Die Herren Mitarbeiter werden gebeten, die Manuskripte an Professor Rehm, Montsalvatstraße 12, München 23, die Korrekturen an die Dieterich'sche Verlagsbuchhandlung, Leipzig, Rabensteinplatz 2, zu schicken und am Schlusse der Manuskripte ihre Adresse stets genau anzugeben.

PHILOLOGUS

ZEITSCHRIFT FÜR DAS KLASSISCHE ALTERTUM UND SEIN NACHLEBEN



HERAUSGEGEBEN
VON

ALBERT REHM
IN MÜNCHEN

Band LXXXII, Heft 2.
(N. F. Bd. XXXVI, Heft 2.)

LEIPZIG MCMXXVI
DIETERICH'SCHE VERLAGSBUCHHANDLUNG
RABENSTEINPLATZ 2.

2. Heft.

Ein Band umfaßt 4 Hefte.

Ausgegeben Dezember 1926.

Die Herren Mitarbeiter werden gebeten, die Manuskripte an Professor Rehm, Montsalvatstraße 12, München 23, die Korrekturen an die Dieterich'sche Verlagsbuchhandlung, Leipzig, Rabensteinplatz 2, zu schicken und am Schlusse der Manuskripte ihre Adresse stets genau anzugeben.

V.

Die platonische Homerkritik und ihre Nachwirkung.

1.

Die platonische Polemik[1]) gegen Homer ist zu einer Zeit entstanden, wo ästhetische wie ethische Probleme aufs eifrigste erörtert wurden; Platon selbst spricht im 10. Buche des Staates beim Abschluß seiner Polemik (607b) von dem alten Gegensatz zwischen Philosophie und Dichtung. Dieser Kampf, der seine Entstehung der Unterordnung der Ästhetik unter die Herrschaft ethischer Forderungen verdankt — Forderungen, denen Homer nicht genügen konnte, noch wollte, — kann nur verstanden werden, wenn man ihn in seine Zeit hineinzustellen versucht. Bedeutend sind die Spuren einer Homerdebatte aus der vorplatonischen Zeit, wichtiger aber noch ist die literarische Tätigkeit der Sophistik, denn mit ihr muß sich Platon immer wieder auseinandersetzen. Es handelt sich dabei im Prinzip um die Berechtigung der Dichtung überhaupt; so ist es nicht immer möglich, nur bei Homer zu verweilen; mein Bestreben war jedoch, die platonische Polemik und ihr Fortwirken im Altertum historisch zu verfolgen.

---

[1]) An Material verdanke ich das meiste meinem Lehrer W. Kroll, vg. jetzt seine „Studien zum Verständnis der römischen Literatur" 64ff., 75, 76. Von älteren Schriften sind mir folgende bekannt: Sengebusch: Dissertatio Homerica I 118ff., Schrader: (Porphyrii quaest. Hom.) Prolegomena 383ff., U Friedländer: De Zoilo aliisque Homeri obtrectatoribus (Diss. Königsberg 1895) 47ff., Finsler: Platon und die aristotel. Poetik 135ff., F. Stählin: Die Stellung der Poesie in der platonischen Philosophie (Diss. Erlangen 1901), Geffcken: Antike Kulturkämpfe (IIb Jahrb. 1912, 593ff.), Pohlenz Die Anfänge der griech Poetik (GGN. 1920, 142ff.), K. Müller: Allegor. Dichtererklärung (RE Suppl. IV, 16ff).

Xenophanes war der erste [2]), der sich gegen die unbeschränkte Autorität Homers auflehnte und die Mythen tadelte: Es sei verkehrt, auf die Götter menschliche Schwächen zu übertragen, bei ihnen gäbe es keine Herrschaft, noch haben sie irgend etwas nötig (A 32 D). Euripides, bei dem man bekanntlich nie vergeblich nach Spuren zeitgenössischer Debatten sucht, hat diesen Gedanken wiederholt in seine Dichtung umgesetzt: Her. 1341 ff. (Wilamowitz z. St.), I. T. 385 ff. (Finsler 138). Schärfer ist ein anderes Fragment von Xenophanes (11), welches besonders in der mittleren Stoa gewirkt hat und wiederholt paraphrasiert [3]) worden ist: *πάντα θεοῖσ' ἀνέθηκαν Ὅμηρός θ' Ἡσίοδός τε, ὅσσα παρ' ἀνθρώποισιν ὀνείδεα καὶ ψόγος ἐστίν, κλέπτειν μοιχεύειν τε καὶ ἀλλήλους ἀπατεύειν.* Heraklit hat sich an Xenophanes angeschlossen und wollte Homer und Archilochos aus den Agonen ausweisen (fr. 42 D.).

Andererseits war man seit alter Zeit bestrebt in der homerischen Dichtung eine Lehre über Tugend und Gerechtigkeit nachzuweisen; von den Philosophen soll Anaxagoras der erste gewesen sein (Diog. L. 2, 11). Von den Anfängen dieser Bestrebungen wissen wir sehr wenig, ihnen diente vor allem die Allegorie; sie sollte zu allen Zeiten, von den ionischen Naturphilosophen an bis auf den Neuplatoniker Proklos, die anstößigen Mythen beseitigen helfen und Homer mit ihrer eigenen Spekulation in Einklang bringen. Nach Theagenes von Rhegion (unter Kambyses: Porph. Il. Y 67) [4]), der die lange Reihe der Schriften *Περὶ Ὁμήρου* (Suid.)

---

[2]) Die von Geffcken (a. a. O. 595) zitierten Stellen genügen leider nicht um eine ethische Polemik der religiösen Verbände der altgriechischen Zeit gegen Homer nachzuweisen; Wendungen wie *ψευδογράφος* und *-πατρις* (Or. Sib. III 419 f.) und Homerum mendacia scripturum (Varro bei Lact. Divin. inst. I 6, 9) sind vor Epikur kaum denkbar.

[3]) Die Worte, mit denen der Panaitios-Schüler M. Scaevola die Volksreligion ablehnt, muten wie eine Übersetzung des Xenophanes an (August. civ. dei 4, 27 aus Varro): quia sic videlicet deos deformant ut nec bonis hominibus comparentur cum alium faciant furari alium adulterare, sic item aliquid aliter turpiter atque inepte dicere ac facere. — Ähnlich ein anderer Stoiker (August. civ. dei 6, 5 ⟨Dreiteilung der Theologie⟩): Primum inquit (Varro) quod dixi (= mythicon), in eo multa sunt contra dignitatem et naturam immortalium ficta . . . in hoc ut dii furati sint, ut adulterarint, ut servierint homini; denique in hoc omnia diis adtribuuntur, quae non modo in hominem, sed etiam in contemptissimum hominem cadere possunt. (Dasselbe bei Boethius ⟨Cic. ed. Orelli VI, 392⟩). — Cic. Tusc. 1, 65 ⟨Laomedon⟩ Fingebat haec Homerus et humana ad deos transferebat (s. unten S. 142).

[4]) Die Stelle bei Porphyrios gibt die stoische Erklärung der Theomachie, sie ist also weiter für Theagenes nicht zu verwerten; vgl. Schrader 384, Reinhardt: De Graecorum theologia ⟨Berlin 1910⟩ 77, 1.

eröffnete — wo die Götternamen ἀπὸ τῆς λέξεως erklärt wurden —, ist Metrodor von Lampsakos, Schüler des Anaxagoras, zu nennen, der die homerischen Helden als Naturerscheinungen, die Götter als Teile des menschlichen Organismus gedeutet hat[5]). Wir hören einiges von den Deutungen des Diogenes v. Apollonia (Philod. π. εὐσ. p. 70 G.), des Stesimbrotos (Xen. Symp. 3, 6), vor allem aber von denen des Antisthenes[6]), durch dessen Vermittelung dann die Allegorie in die Stoa kam[7]).

So war Homer im 5. Jahrhundert die anerkannte Größe, der maßgebende Dichter bei der Erziehung, ganz besonders im ethischen Sinne. Der öffentlichen Meinung nach sollte sich die Jugend bemühen, von dem Dichter zu lernen, die Tugend der παλαιῶν ἀνδρῶν nachzuahmen (Plat. Prot. 325e, Finsler 141)[8]). Um die Berechtigung der zeitgenössischen Dichter aber wurde ein erbitterter Kampf geführt; wichtiges Zeugnis dafür ist der Agon in Aristophanes' Fröschen (830ff.), besonders, da wir jetzt wissen, daß um jene Zeit ethisch gerichtete Schriften über Poetik existierten, die dem Aristophanes bereits vorlagen[9]).

Der Abstand zwischen mythischem Glauben und Gegenwart wurde immer größer, die Philosophen brachten ihre eigenen, von der dichterischen Darstellung abweichenden Welterklärungen (die Allegorie vermochte nicht alles immer wieder in ihrem Sinne um-

---

5) VH² XI 147 fr. II, bei Jensen: Philodem über die Gedichte 167. Seine merkwürdigen Deutungen bereiteten dem modernen Erklärer große Schwierigkeiten, bis Reinhardt dieses Rätsel richtig gelöst hat (79): Die Erde (Helena), die sich in der Gewalt der Luft (Paris) und des Mondes (Hektor) befindet, wird vom Äther (Agamemnon) und der Sonne (Achill) befreit (Troischer Krieg).

6) Diog. L. 6, 15; vgl. Dümmler: Antisthenica (Diss. Bonn 1882) 22.

7) Antisthenes tadelte diejenigen Rhapsoden, die τὰς ὑπονοίας οὐκ ἐπίστανται (Xen. Symp 3, 6). Auch sein Schüler, Diogenes, beschäftigte sich mit ethischen Mythendeutungen (Herakles = vir sapiens, vgl. Dümmler 73); ob er sie auch auf Homer angewandt hat, ist nicht mehr zu ermitteln.

8) Das war die Meinung auch der meisten Sophisten; so hat z. B Prodikos den Mythos „Herakles am Scheidewege" gedichtet (derartiges verbittet sich Platon für seinen Staat (rep. 379a: οὐ μὴν αὐτοῖς ποιητέον μύθους)). Auch die Dichter hielten sich für Erzieher ihres Volkes (Ar. Frö. 1009: ὅτι βελτίους τε ποιοῦμεν τοὺς ἀνθρώπους ἐν ταῖς πόλεσιν).

9) Pohlenz, GGN 1920, 158 (doch wird Gorgias nicht der einzige Gewährsmann des Aristophanes gewesen sein); Radermacher: Aristophanes' Frösche 304. — „Wer aus Aristophanes eine bestimmte Kulthandlung, oder ein bestimmtes ästhetisches System bis ins einzelne rekonstruieren will, geht notwendig in die Irre" (Körte: D. Lit. Ztg. 1924, 693).

zudeuten), auch Sokrates stand der Dichtung feindlich gegenüber, da sie nicht zur Erkenntnis führen könne (Plat. Apol. 22b, Ar. Frö. 1491: *ἀποβαλόντα τὴν μουσικὴν* etc.); die ethischen Forderungen des Xenophanes wirkten stark nach: auf dieser Grundlage entstand eine recht scharfe Polemik gegen die unsittlichen Mythen[10]), die indirekt auch Homer traf. Aber die entscheidende Konsequenz zu ziehen hat erst Platon gewagt.

Platon räumte mit allen Kompromißversuchen auf, er stellte im 2., 3. und 10. Buche des Staates Homer mit Absicht in den Mittelpunkt seiner Polemik, denn die Ablehnung des Dichters *κατ' ἐξοχήν* galt für alle Dichtung. Er ging von der Aufgabe der Erziehung (rp. 376e), einem damals viel erörterten Problem aus: diese sei eine Anleitung zur Wahrheit. Der Stoff (*λόγος*) der Dichtung aber ist *ψεῦδος* — ein doppelsinniges Wort[11]); es kann sowohl dichterische Erfindung (*ψεύδεσθαι* = fingere), wie Lüge bedeuten —, so ist sie im Staate nicht zu dulden. Denn wahr (*ἀληθές*: 378a) sind die Mythen über Uranos-Kronos-Zeus nicht[12]), wie sie Hesiod erzählte, auch verborgenen Sinn (*ὑπό-*

[10]) Berühmt ist die Mythenkritik des Kritias (fr. 25 D.); bei den Dichtern ist vieles von der zeitgenössischen Polemik bemerkbar (Eur. fr. 1030, 5 N, I. T. 389). Am meisten getadelt wurde die Zeus-Kronos-Sage (Aisch. Eum. 640, Ar. Wolk. 904); und wenn wir Aristophanes trauen dürfen (Ähnliches auch in Platons Euthyphron, s. u. Anm. 12), setzte man die Mythen unbedenklich in die Praxis um, indem man sich oft zur eigenen Rechtfertigung auf das Beispiel des Zeus berief: z. B. habe auch Zeus Ehebruch begangen (Ar. Wolk. 1079, Frö. 850). Interessant ist das Kompromiß, zu dem Aristophanes (oder seine ästhetischen Vorlagen) gelangt ist: Aischylos betont Euripides gegenüber (Frö. 1053) *ἀλλ' ἀποκρύπτειν χρὴ τὸ πονηρὸν τόν γε ποιητήν, καὶ μὴ παράγειν μηδὲ διδάσκειν, τοῖς μὲν γὰρ παιδαρίοισιν ἔστι διδάσκαλος ὅστις φράζει, τοῖς ἡβῶσιν δὲ ποιηταί, πάνυ δὴ δεῖ χρηστὰ λέγειν ἡμᾶς.*

[11]) Vgl. Kroll: Studien z. Verständnis der röm. Literatur 49. Die Erkenntnis, daß Fiktion im Staate gleich Lüge ist, spielt wohl in der platonischen Polemik eine zentrale Rolle; ebenso *ἀπάτη* = Illusion und Täuschung (rp. 380d); zu *ἀπάτη* vgl. Pohlenz 159 (Gorg. B 23 D.).

[12]) Rp. 378bd stimmt genau mit Plat. Euthyphr. 5b—6c überein: 378b *θεοὶ θεοῖς πολεμοῦσί τε καὶ ἐπιβουλεύουσι καὶ μάχονται* ~ Euth 6b . . . *καὶ πόλεμον ἄρα ἡγῇ σὺ εἶναι τῷ ὄντι ἐν τοῖς θεοῖς πρὸς ἀλλήλους καὶ ἄλλα* . . . . Der Priester Euthyphron, der eine Schrift über Deutung von Götterfabeln und -namen verfaßt hatte (von Platon im Kratylos 396d verspottet: Wilamowitz, Platon I 204), hat seinen Vater beim Gericht angeklagt; zu seiner Rechtfertigung berief er sich auf die Zeus-Kronos-Sage (Euth. 5e, Anspielung darauf rp. 378a—b *οὐδ' αὖ ἀδικοῦντα πατέρα κολάζων* . . .). Platons Spott im Staate bezieht sich gewiß nicht nur auf Euthyphron allein, derartige Mythen-Exegese war sehr verbreitet und hatte ein langes Leben: Ähnliches ist bei Porph. Il. Y 67 (I 241, 13 Schr.) noch zu lesen.

νοια: 378b) [13]) soll man nicht in den homerischen Mythen über den Sturz des Hephaistos, die Fesselung der Hera und die Theomachie suchen: selbst angenommen, die Mythen hätten einen anderen Sinn, so sind sie doch für die Erziehung nicht brauchbar, da die Jugend nicht im stande ist, diesen Zweck zu erkennen. Nachdem Platon zum Ergebnis kam, daß die Mythen weder wahr sind, noch religiösen Zwecken dienen können, stellt er seine eigenen Forderungen auf: Die wahre *θεολογία* wäre, daß 1. Gott gut ist (379b) — trotzdem sagen Homer und die anderen Dichter, daß auch das Böse von ihm stammt —, 2. daß er unveränderlich ist (380c: also immer *κάλλιστος καὶ ἄριστος* (381c). Das Ergebnis des 2. Buches könnte man am kürzesten so formulieren, daß Fiktion und Illusion (*ψεῦδος* und *ἀπάτη*) im Staate, d. h. beim Streben nach Erkenntnis, gleich Unwahrheit und Täuschung sind: derartiges dürfe man also von den Göttern nicht erzählen. — Was die Menschen anbelangt (3. Buch), so passen Hadesfurcht und Klage um die Toten zu einem freien Manne nicht; die *παθήματα* (388e) sind überhaupt schädlich, Götter und Menschen dürfen weder *ὀδυρόμενοι*, noch *φιλογέλωτες* sein.

Platon gibt hier nur homerische Zitate, denkt aber gewiß auch an die Tragödie und Komödie. Die Jugend hat die *σωφροσύνη* nötig, dazu sind aber am allerwenigsten geeignet Gelage und Liebschaften der Götter (389d bis 390d), auch schlechte Beispiele nicht, wie Achills Ungehorsam gegen die Götter, Grausamkeit gegen die Menschen (390ac: sicher das unerwünschte Gegenstück zu den schönen Träumen des Antisthenes und der Kyniker von Odysseus) [14]). — Die Form der

---

[13]) Mit Unrecht nimmt Stählin (s. o. S. 121 Anm. 1) 2 an, daß Platon die allegorische Interpretation nicht unbedingt abgelehnt habe; denn Platon begnügt sich hier, wie immer bei Polemik, mit Andeutungen. Dümmler (Antisthenica 24) denkt hier bloß an Antisthenes' Allegorie; dieser aber war nicht der einzige, gegen den sich Platons Polemik richtet. Ebenso ungerecht ist die Einschränkung auch im 10. Buche auf Antisthenes (606e): *Ὁμήρου ἐπαινέται* (Plural!); das sind sicher Sophisten gewesen, nur sind wir nicht immer so glücklich, auch Namen nennen zu können. Stählin 26f. glaubte im Anschluß an Dümmler im 10. Buche des Staates noch direkte Hinweise auf Antisthenes zu entdecken: auch dies kann ich nicht anerkennen (s. u. S. 126f.).

[14]) Aber auch den heiligen Odysseus (*σοφώτατος* 390a) schonte Platon nicht ganz; jener wurde doch später freigesprochen (Porph. Od. *ι* 5: II 81, 11 Schr.); die betreffenden Worte habe er zu den „weichlichen" Phäaken gesagt. So meint auch Maximos v. Tyros 22, 1 (267, 10 H.), daß das Lob des

Dichtung (*λέξις*: 392 c) ist die Mimesis, diese ist Epos, Tragödie und Komödie gemeinsam: es werden die verschiedensten guten wie schlechten Charaktere nachgeahmt. Im Staate aber ist die *λέξις* genau bestimmt, wie sich der *καλὸς καὶ ἀγαθός* auszudrücken hat (396 b). Zulässig ist bei der *μίμησις*[15]) bloß diejenige des Guten; danach muß jeder streben, indem er sein eigenes und einziges Handwerk richtig ausübt[16]). Und nun das berühmte Verbannungsurteil, das man im Altertum unermüdlich — vielfach freilich ohne andere Kenntnisse über Platons Polemik — wiederholt hat (398 a): *Ἄνδρα δή . . . δυνάμενον . . . παντοδαπὸν γίγνεσθαι καὶ μιμεῖσθαι πάντα χρήματα, εἰ ἡμῖν ἀφίκοιτο εἰς τὴν πόλιν αὐτός τε καὶ τὰ ποιήματα βουλόμενος ἐπιδείξασθαι, προσκυνοῖμεν ἂν αὐτὸν ὡς ἱερὸν καὶ θαυμαστὸν καὶ ἡδύν, εἴποιμεν δ' ἂν ὅτι οὐκ ἔστι τοιοῦτος ἀνὴρ ἐν τῇ πόλει παρ' ἡμῖν οὐδὲ θέμις ἐγγενέσθαι, ἀποπέμποιμέν τε εἰς ἄλλην πόλιν μύρον κατὰ τῆς κεφαλῆς καταχέαντες καὶ ἐρίῳ στέψαντες* und wir würden uns eines solchen Dichters bedienen, der nach unsern Grundsätzen dichtet.

Platon kommt im zehnten Buche noch einmal auf die Dichtung zurück, die Verbannung fiel ihm schwer. Das Gute und

---

Schmauses keineswegs auf Odysseus' Lebensführung zu beziehen wäre. Maximos nennt zwar die Platon-Stelle nicht, seine Worte verraten aber die Vorlage (rp. 390 a) unzweifelhaft; vgl. Hobein: De Max. Tyrio (Diss. Göttingen 1895) 80, 8. Wie die erhaltenen Titel zeigen (Diog. L. 6, 17), bewegten sich Antisthenes' moralische Allegorien hauptsächlich um die Odyssee und Odysseus selbst. Die Odysseus-Studien haben nie geruht, recht viel ist z. B. über die Bedeutung des Wortes *πολύτροπος* als Epitheton des weisen Mannes heute noch zu lesen (Schol. Od. *α* 1). Von Achill sagt dagegen Platon (rp. 391 c) *τοσαύτης ἦν ταραχῆς πλέως, ὥστ' ἔχειν ἐν αὑτῷ νοσήματε δύο ἐναντίω ἀλλήλοιν, ἀνελευθερίαν μετὰ φιλοχρηματίας καὶ αὖ ὑπερηφανίαν θεῶν τε καὶ ἀνθρώπων.*

[15]) Auch das *μιμεῖσθαι* (und die *μίμησις*) sind, wie Stählin a. a. O. 34 schön zeigt, in zweifachem Sinne verwendet: erstens von der Betätigung jeder Art, dann aber — dies meist zu polemischen Zwecken — um das Schaffen des Künstlers zu umgrenzen (z. B. *τρίτος ἀπὸ τῆς ἀληθείας*: rp. 597 e). Wenn man beides vor Augen hält, verschwinden die Widersprüche oder scheinbare Schwierigkeiten gleich. So läßt Platon auch nach der Verbannung Homers noch Hymnen auf die Götter zu; eigentlich ist auch dies *μίμησις*, *μίμησις* aber, die den im 3. Buche (398 a b) aufgestellten Forderungen entspricht.

[16]) Platon behauptet (395 a), daß Tragödie und Komödie derselbe Dichter nicht dichten kann, noch können dieselben Schauspieler beides darstellen. Man hat (wohl in rhetorischem oder peripatetischem Lager) den Widerspruch zu Symp. 223 d bemerkt, wo Sokrates den Agathon und Aristophanes zum Zugeständnis nötigt, daß Tragödie und Komödie Erzeugnisse desselben Dichters sein müßten. Proklos (rp. I 51, 26 Kr.) kostet es sehr viel Mühe, die Harmonie wiederherzustellen.

Schöne sind seitdem die leitenden Normen des Staates geworden, alles Seiende wird nun im Verhältnis zu ihnen abgewogen. Der Tragödiendichter, allen voran Homer, ihr *ἡγεμών* 598 d), sofern er *μιμητής* ist, ist von der Wahrheit am meisten entfernt, da die Dichtung als Spiegelung der Abbilder der Ideen niemals wahr sein kann (597 e *τρίτος ἀπὸ τῆς ἀληθείας: θεός — δημιουργός — μιμητής*). Falsch ist also die Ansicht[17]) (*τινῶν ἀκούομεν* 598 d), daß die Tragödiendichter alle *τέχνη* verstehen, *πάντα τὰ ἀνθρώπεια τὰ πρὸς ἀρετὴν καὶ κακίαν καὶ τά γε θεῖα*. Denn, was sie bieten, sind *φαντάσματα*, nicht das *ὄν*. So hat weder Homer, noch irgendein anderer Dichter (Musaios: Ar. Frö. 1033) jemanden geheilt, wie die Asklepiaden, irgendeiner Stadt Gesetze gegeben, wie etwa Lykurg oder Solon; als Heerführer hat er sich nie ausgezeichnet[18]), keine Philosophenschule gegründet, wie Pythagoras (599 c—600 b). Es wäre auch verkehrt, Homer pädagogische Absichten zuzuschreiben (*ἀνθρώπους βελτίους*[19]) *ἀπεργάζεσθαι*: 600 c), die Erziehung war der Beruf des Protagoras und Prodikos: ein *μιμητής* kann zur Wahrheit nicht verhelfen, denn sein Ziel ist, Illusion zu erwecken[20]) (601 b); wer der *ἀρετή* und dem *κάλλος* (601 d) zustrebt, muß wissen, daß die poetische Mimesis *παιδιά τις καὶ οὐ σπουδή* ist (602 b). Alle Trübungen der Seele können nur mit Hilfe des genauen Messens (602 d) festgestellt werden; heilsam ist für sie die Einsamkeit, nicht die Öffentlichkeit. Zwar ahmt der Dichter *λυπουμένους ἢ χαίροντας* (603 c) nach ⟨= Tragödie und Komödie⟩, dichtet aber fürs Theater, also *πρὸς τὸ ἀγανακτητικὸν*[21]) *ἦθος* (605 a), vom *λογιστικόν* des Staates ist er weit entfernt. Wenn man also *Ὁμήρου ἐπαινέτας* (606 e) findet, die ihre Lebensregeln Homer entnehmen, so muß man sagen, daß Homer zwar *ποιητικώτατος* und *πρῶτος τῶν τραγῳδιοποιῶν* ist, in der Stadt aber *μόνον ὕμνους θεοῖς*

---

17) Die Ansicht der Sophisten und des Antisthenes, vgl. auch Ar. Frö. 1030 *σκέψαι γὰρ ἀπ' ἀρχῆς, ὡς ὠφέλιμοι τῶν ποιητῶν οἱ γενναῖοι γεγένηνται.* Orpheus: Weihen, Musaios: Heilung, Hesiod: Feldarbeit; *ὁ δὲ θεῖος Ὅμηρος ἀπὸ τοῦ τιμὴν καὶ κλέος ἔσχεν πλὴν τοῦδ' ὅτι χρήστ' ἐδίδαξε, τάξεις ἀρετὰς ὁπλίσεις ἀνδρῶν*;

18) Der Rhapsode Ion hat aus Homer auch die Strategie gelernt (Plat. Ion 549 b), so daß er sich auch für den besten Heerführer hält.

19) Homer war also kein Sophist; häufig ist der Gegensatz behauptet worden, so Plat. Prot. 316 d.

20) Gegen Gorgias (Hel. 10; 11); vgl. Pohlenz 167.

21) Gorgias hat die *ψυχαγωγία* betont (vgl. Süß: Ethos 79).

καὶ ἐγκώμια ἀγαθοῖς ποιήσεως παραδεκτέον (607 a). Der Gegensatz zwischen Philosophie und Dichtung ist sehr alt; letztere könnte nur dann wieder aufgenommen werden, wenn ihre *προστάται* (607 d) ihre Nützlichkeit neben dem Genuß[22]) bewiesen.

Mächtig hat die scharfe und trotz aller antiken wie modernen (Finsler) Verteidigungsversuche[23]) nicht immer gerechte Polemik Platons gewirkt. Die zugespitzten Äußerungen können nur dadurch entschuldigt werden, daß Platon nicht nur den prinzipiellen Gegensatz und deshalb auch die notwendige Trennung zwischen Philosophie und Dichtung darzulegen hatte und infolge der Forderung der Idee des Guten und Schönen alle vorhandene Dichtung notwendig verwerfen mußte, sondern vor allen Dingen auch gegen seine Zeitgenossen zu kämpfen hatte und dabei die Dichtung von aller Überschätzung, aber auch Vergewaltigung befreien wollte.

2.

Das Verdammungsurteil Platons stieß bekanntlich schon bei Aristoteles auf heftigen Widerspruch (Procl. in remp. p. 49, 17 Kroll). Eine Behandlung der Frage scheint mir auch deshalb erforderlich, weil wir den Punkt bei Platon, wo Aristoteles einsetzt, genauer bezeichnen können, als es allgemein angenommen wird. Dadurch wird es auch möglich sein, die aristotelische Antwort aus den Fragmenten bei den Neuplatonikern und mit Hilfe des platonischen Staates deutlicher zu fassen.

Wenn wir vom letzten Satz der Tragödiendefinition ausgehen, poet. c. 6, 1449 b 27 . . . (*ἡ τραγῳδία*) . . . *δι' ἐλέου καὶ φόβου*

---

[22]) Das *ὠφέλιμον* und *ἡδύ* spielen dann eine zentrale Rolle in der hellenistischen Poetik (Hor. AP. 343 utile et dulce). Barwick (Herm. 57, 56) hat dies auch für den platonischen Staat nachgewiesen, nur stammen diese Begriffe nicht von Platon selbst, sondern er hat sie bereits von den Sophisten übernommen (Gorgias u. a.). Die hellenistische Zeit hatte zwischen *ψυχαγωγία* und *διδασκαλία* der Dichtung zu entscheiden; in der späteren Stoa ist man, wohl unter peripatetischem Einflusse, zu einem Kompromiß gelangt (*τὰ μὲν* . . . *τὰ δέ*: die Debatte bei Strab. 1, 15): s. unten S. 144 Anm. 58

[23]) Stählin legt a. a. O. 60 ff. besonders schön Platons Stellung zur Poesie dar, auch richtiger als Finsler: Stählin geht dem Zwiespalt bis in den Grund des platonischen Denkens nach, während Finsler vielfach a priori eine andere Auffassung für Platon wünscht (159 ff.); wo er dann auf Platons Anschauung von der Poesie überhaupt zu sprechen kommt (215 ff.), bietet er leider kaum mehr als eine Sammlung der in Betracht kommenden Stellen.

περαίνουσα τὴν τῶν τοιούτων παθημάτων κάθαρσιν, und fragen, wo Platon sich über die Wirkung der Tragödie ausgesprochen hat, so fällt eine kurze Stelle im 3. Buch des Staates (387 c—388 e), dann die ausführliche Begründung dieser kurzen Skizze im 10. Buch (603 c ff.) auf, wo ausdrücklich auf das 3. Buch hingewiesen wird (603 e), ferner auf eine Untersuchung über die Seelenanlagen im 4. Buch, auf der eigentlich diese endgültige Verdammung der Dichtung beruht. Aristoteles hat, wie wir noch sehen werden, Platons eigene Ausführungen im 10. Buch zum Widerspruch benutzt, umgeformt und gegen ihren Urheber gewendet. Wenn wir nun Platons Meinung im 3., 4. und 10. Buch des Staates zusammenfassen, so fällt damit notwendig auch auf die aristotelische Lehre einiges Licht. Im 3. Buch spricht auch Platon von Mitleid und Grauen[24]), nur in umgekehrter Reihenfolge (387 b c, 387 d). Man könnte meinen, daß der Angriff bloß auf Homer geht, Platon arbeitet ja hier ausschließlich mit homerischen Zitaten, aber er denkt auch an die Tragiker. Das geht nicht nur daraus hervor, daß er 387 b neben Homer *καὶ τοὺς ἄλλους ποιητάς* nennt, sondern vor allem, daß er bald darauf im gleichen Zusammenhange zuerst auf die *ὀδυρμοί* (387 e), dann auf die *γέλωτες* (388 e) zu sprechen kommt. Wenn er auch hier bloß homerische Stellen anführt, so ist es doch wohl ein recht deutlicher Hinweis auf die Tragödie und Komödie. Grauen und Mitleid machen den Wächter weich; es würde denn auch die Bewunderung von unwürdigen Klagen und dergleichen bald zu ihrer Nachahmung bei eigenen kleinen *παθήματα* verleiten. Die Dichter führen uns, wie Platon im 10. Buch dann deutlicher sagt (605 e bis 606 a), trauernde und leidende Menschen vor; also diejenigen Begierden der Seele, die wir in uns bezwingen müßten, werden beim Anblick der Tragödie befriedigt. Wir freuen uns daran, obwohl das *ἀλόγιστον* gestärkt, unsere Widerstandskraft eigenem Leid gegenüber geschwächt wird. Die Unterscheidung zwischen *λογιστικόν* und *ἀλόγιστον*, wie auch die Anwendung der Ausdrücke „Hunger" und „Sättigung" auf die Begierden hat Platon im 4. Buch ausführlich gerechtfertigt; da gab er auch ein anschauliches Beispiel, wie er diese Sättigung des *ἐπιθυμητικόν*

---

[24]) *Φόβος* ist hier und bei Aristoteles Grauen, nicht Furcht: vgl. Eggerking, De Graeca artis trag. doctrina ... Diss. Berlin 1912.

denkt (439e—440a)[25]: ein gewisser Leontios *αἰσθόμενος νεκροὺς παρὰ τῷ δημίῳ κειμένους, ἅμα μὲν ἰδεῖν ἐπιθυμοῖ, ἅμα δ' αὖ δυσχεραίνοι καὶ ἀποτρέποι ἑαυτόν ... κρατούμενος δ' οὖν ὑπὸ τῆς ἐπιθυμίας, διελκύσας τοὺς ὀφθαλμοὺς προσδραμὼν πρὸς τοὺς νεκρούς, ἰδοὺ ὑμῖν, ἔφη, ὦ κακοδαίμονες, ἐμπλήσθητε τοῦ καλοῦ θεάματος.* Dies ist wohl die beste Illustration der oben besprochenen Stellen des 10. Buches, aber auch, wie es sich noch zeigen wird, zum Vorgang der *κάθαρσις τῶν παθημάτων.* Bei Platon ist nur von Überwindung des begierigen Seelenteils die Rede, auch dadurch, daß man die Dichtung verwirft. Wir wissen durch Proklos, daß sich Aristoteles mit der Katharsislehre dagegen gewendet hat und daß er, was noch besonders hervorgehoben werden muß, gerade an die oben besprochene Stelle des 10. Buches angeknüpft hat. Um dies zu verdeutlichen, stelle ich Platons Äußerungen und die aristotelische Polemik nebeneinander:

Plat. rp. 606ab. *Εἰ ἐνθυμοῖο, ὅτι τὸ βίᾳ κατεχόμενον τότε ἐν ταῖς οἰκείαις ξυμφοραῖς καὶ πεπεινηκὸς τοῦ δακρῦσαί τε καὶ ἀποδύρασθαι ἱκανῶς καὶ ἀποπλησθῆναι, φύσει ὂν τοιοῦτον οἷον τούτων ἐπιθυμεῖν, τότ' ἐστὶ τοῦτο τὸ*

Procl. in remp. I, p. 49, 13. *Τὸ δὲ δεύτερον (τοῦτο δ' ἦν τὸ τὴν τραγῳδίαν ἐκβάλλεσθαι καὶ κωμῳδίαν ἀτόπως, εἴπερ διὰ τούτων δυνατὸν ἐμμέτρως ἀποπιμπλάναι τὰ πάθη καὶ ἀποπλήσαντας εὐεργὰ πρὸς τὴν παιδείαν ἔχειν, τὸ πε-*

[25]) Daß wir rp. X 603c—606b wirklich mit IV 439a—443b erläutern dürfen, kann durch einige Parallelen gezeigt werden. 435c wird gesagt, daß jetzt eine Untersuchung *περὶ ψυχῆς* folgt. 603d wird an diese Untersuchung erinnert: *τοῦτό γε νῦν οὐδὲν δεῖ ἡμᾶς διομολογεῖσθαι· ἐν γὰρ τοῖς ἄνω λόγοις ἱκανῶς πάντα ταῦτα διωμολογησάμεθα, ὅτι μυρίων τοιούτων ἐναντιωμάτων ἅμα γιγνομένων ἡ ψυχὴ γέμει ἡμῶν.* Dort lernen wir auch den Gegensatz zwischen dem *λογιστικόν* und *ἀλόγιστον* der Seele zum erstenmal kennen. Das *ἀλόγιστον* (*ἐπιθυμητικόν*) strebt nur nach seiner Befriedigung, wie etwa Hunger und Durst nach Sättigung. Wenn das *λογιστικόν* Herr über die Leidenschaften wird (das *θυμοειδές*), dann können diese beiden zusammen, gestärkt durch Musik und Gymnastik, das *ἐπιθυμητικόν* überwachen, *ὃ δὴ πλεῖστον τῆς ψυχῆς ἐν ἑκάστῳ ἐστὶ καὶ χρημάτων φύσει ἀπληστότατον· ὃ τηρήσετον, μὴ τῷ πίμπλασθαι τῶν περὶ τὸ σῶμα καλουμένων ἡδονῶν πολὺ καὶ ἰσχυρὸν γενόμενον οὐκ αὖ τὰ αὑτοῦ πράττῃ, ἀλλὰ καταδουλώσασθαι καὶ ἄρχειν ἐπιχειρήσῃ ὧν οὐ προσῆκον αὐτῷ γένει, καὶ ξύμπαντα τὸν βίον πάντων ἀνατρέψῃ* (442a). Das sind wohl die Prolegomena zu 606ab (z. B. *θρέψαντα γὰρ ἐν ἐκείνοις ἰσχυρὸν τὸ ἐλεεινὸν οὐ ῥᾴδιον ἐν τοῖς αὑτοῦ πάθεσι κατέχειν* 606b). Wie ich nachträglich sehe, hat bereits Boll BPhW. 1916, 1380f., die Wichtigkeit der Ausführungen im 4. Buch erkannt.

ὑπὸ τῶν ποιητῶν πιμπλάμενον καὶ χαῖρον ... θρέψαντα ... ἐν ἐκείνοις ἰσχυρὸν τὸ ἐλεεινὸν οὐ ῥᾴδιον ἐν τοῖς αὑτοῦ πάθεσι κατέχειν.

πεινηκὸς[26] (αὐτῶν θεραπεύσαντας), τοῦτο δ' οὖν πολλὴν καὶ τῷ Ἀριστοτέλει παρασχὸν αἰτιάσεως ἀφορμὴν καὶ τοῖς ὑπὲρ τῶν ποιήσεων τούτων ἀγωνισταῖς τῶν πρὸς Πλάτωνα λόγων ...

Die Bausteine sind also zweifellos platonisch[27]). Der Unterschied liegt nur darin, daß, während Platon die πάθη beseitigen will, Aristoteles ihre Befriedigung empfiehlt. Besonders deutlich ist dies bei Proklos in der Ankündigung des oben ausgeschriebenen Problems gesagt[28]): es sei weder möglich, die πάθη zu unterdrücken, noch sei ihre volle Befriedigung gefahrlos. Finsler hat hier, wenn ich recht sehe, den Proklos mißverstanden[29]), wenn er in Hinblick auf die oben mitgeteilte Stelle sagt (S. 2): „Jedenfalls ist maßvolle Befriedigung nicht Katharsis", und deshalb wäre die Notiz bei Proklos nicht direkt auf die Katharsisfrage, sondern bloß auf die Polemik gegen Platon zu beziehen. Aber Proklos, d. h. in letzter Instanz Aristoteles[30]), spricht deshalb von maßvoller

[26]) Bei Proklos ändere ich πεπονηκός (p. 49, 16) nach der Platon-Stelle in πεπεινηκός.

[27]) Bernays (Zwei Abh. 47 ff.) hielt dies noch für ursprünglich aristotelische Lehre. — Kaum mit Recht meint Howald (Herm. 54, 1919, 206), daß Proklos hier auf die vorhandenen Teile der Politik über die musikalische Katharsis und nicht auf eine verlorene Polemik des Aristoteles anspiele: dort ist aber von rp. 606 a nicht die Rede, und diese Stelle muß in der Auseinandersetzung behandelt worden sein, da diese weder Proklos, noch irgendeinem neuplatonischen Vorgänger zuzumuten ist. Die Spuren ästhetischer Polemik sind aber auch sonst viel zu deutlich, als daß wir sie alle aus jener erhaltenen Politikstelle ableiten dürften (s. u. S. 134).

[28]) p 42, 10 δεύτερον, τί δήποτε μάλιστα τὴν τραγῳδίαν καὶ τὴν κωμικὴν οὐ παραδέχεται, καὶ ταῦτα συντελοῦσαν πρὸς ἀφοσίωσιν τῶν παθῶν, ἃ μήτε παντάπασιν ἀποκλείειν δυνατὸν μήτε ἐμπιμπλάναι πάλιν ἀσφαλές, δεόμενα δή τινος ἐν καιρῷ κινήσεως, ἣν ἐν ταῖς τούτων ἀκροάσεσιν ἐκπληρουμένην ἀνενοχλήτους ἡμᾶς ἀπ' αὐτῶν ἐν τῷ λοιπῷ χρόνῳ ποιεῖν.

[29]) Ebenso Mesk, Wien. Stud. 39, 1917, 3. — Bei Proklos kommt das Wort κάθαρσις zwar nicht vor, dafür stehen ἀφοσίωσις (p. 42, 12. 50, 23) und ἀπέρασις (p. 50, 17), die Bernays a. a. O. 51 ff mit Recht auf die κάθαρσις bezog. Dafür spricht auch die unten S. 135 Anm. 35 mitgeteilte Jamblichstelle (und die anderen Parallelen, die letzten Endes ebenso wie Proklos von Aristoteles abhängig sind), wo das Verbum ἀποκαθαίρειν wiederholt vorkommt.

[30]) Ob Proklos den Aristoteles direkt oder indirekt benutzt (letzterer Meinung ist Heitz, Die verlorenen Schriften d. Aristot. 97 f.), ist leider nicht mit Sicherheit zu entscheiden. Ich glaube zwar, daß der Schüler des Aristoteleskommentators Syrian den Aristoteles wirklich kennt, doch braucht

Befriedigung (richtiger von: „maßvoll befriedigen", *ἐμμέτρως ἀποπιμπλάναι* p. 49, 15), weil diese zwischen den beiden von Platon besprochenen Extremen, nämlich zwischen der völligen Hingabe an die *πάθη* und ihrer rücksichtslosen Unterdrückung liegt (vgl. p. 42, 13 Kr. [*τὰ πάθη*] . . . *μήτε παντάπασιν ἀποκλείειν δυνατὸν μήτε ἐμπιμπλάναι πάλιν ἀσφαλές* . . .) und diese Mitte ist wohl eben die Katharsis. Das Wort „maßvoll" darf nicht irreführen: die Katharsis kann deshalb nicht minder heftig sein; nur ist sie ein Übergangszustand, hervorgerufen durch äußere Erregung (*κίνησις*), und sie bewirkt, daß man sonst von jenen Affekten nicht dauernd gestört wird (Proklos a. a. O.).

Aristoteles dachte bei der Katharsis nicht, wie Finsler annimmt (S. 107 ff.), an Vorgänge wie den Korybantentanz oder die Beruhigung kleiner Kinder durch Wiegen und Singen, die Platon in den Gesetzen (790 c) und im Timaios (89 a) schildert. Erleichternd wirken gewiß auch diese; aber wenn Platon diese Wirkung auch der Dichtung zugetraut hätte, dann wäre er zu ihrer Empfehlung und nicht zu ihrer Verdammung gelangt. Es ist oben auch gezeigt worden, daß Aristoteles an die Ausführungen im 10. Buch des Staates (606 a) anknüpfte. Das *ἐπιθυμητικόν*, das hier geschildert wird, ist viel bewußter, als die innere Unruhe kleiner Kinder, es ist ein Teil der entwickelten Menschenseele und ist etwa so, wie die Sehnsucht jenes Leontios nach Anblick der Hin-

---

er ihn bei einer solchen Streitfrage nicht besonders nachzuschlagen. Ganz ähnlich liegen die Dinge in der anderen Abhandlung des Proklos über den Platon-Homer-Streit in remp I 69—205 Kr.); bei dieser kann unten S. 152 der Nachweis versucht werden, daß Proklos Argumente populärer Platon-Homer-Schriften etwa aus dem 2. Jahrh. n Chr. vorbringt, ohne daß dabei an eine direkte Benutzung zu denken wäre. Ich neige deshalb auch bei diesen 10 Problemen, unter denen das unsrige das zweite ist, der Ansicht zu, daß sie irgendeiner vielleicht zeitgenössischen Zusammenstellung entnommen sind. Treffend nennt Heitz a. a. O eine Schrift aus dem 3 Jahrh. n. Chr.: *Τὰ Ἀριστοτέλει πρὸς τὴν Πλάτωνος πολιτείαν ἀντειρημένα* von Eubulos, dem damaligen Schulhaupt der Akademie (Longin bei Porph. vita Plot p. 26, 20 Volkm.); man könnte vielleicht auch an die Schrift des Peripatetikers Aristokles von Messene (2. Jahrh. n. Chr.) denken: *Πότερον σπουδαιότερος Ὅμηρος ἢ Πλάτων* (Suid.), oder auch an irgendeine der unten S. 149 genannten Schriften, wenn sie auch aus anderen Philosophenschulen stammen; die Schulunterschiede treten ja in dieser Zeit dem Sammelgeist gegenüber entschieden in den Hintergrund. — Aber damit ist, und dies muß entschieden betont werden, die Zuverlässigkeit der Angaben des Proklos über Aristoteles nicht erschüttert. Was die Einzelnen hinzugetan haben, ist bloß die jeweilig gültige neuplatonische Philosophie, und diese läßt sich bei Proklos wirklich mit Leichtigkeit ausscheiden.



gerichteten: nur seelisches Erlebnis kann sie befriedigen. Hier ist nun der Scheidepunkt: Platon sieht in dieser Befriedigung bloß Herrschaft des begehrlichen Teils der Seele, Aristoteles dagegen nicht bloß Erregung, sondern auch Erleichterung[31]).

Die Katharsis an sich ist kein ethischer Vorgang, ebensowenig wie die Heilung irgendeiner Krankheit. Ethischen Einschlag bekommt sie nur indirekt dadurch, daß sie durch die Erleichterung der Seele auch für den Staat Nutzen stiften kann. Eine Auseinandersetzung hierüber gehört in die Politik, nicht in die Poetik. Nun sagt aber Aristoteles Pol. VIII 1342 a 38 bei der Behandlung der musikalischen Katharsis: *τί δὲ λέγομεν τὴν κάθαρσιν, νῦν μὲν ἁπλῶς* (= undefiniert), *πάλιν δ' ἐν τοῖς περὶ ποιητικῆς ἐροῦμεν σαφέστερον*, und diese Worte haben seit Bernays Vahlen, Bywater u. a. auf die Poetik gedeutet. Vahlen sagt[32]): „... ein Zitat ..., das konform ist mit dem Titel einer erhaltenen Schrift, die überdies Aristoteles wiederholt genau mit denselben Worten in der Rhetorik anführt für Erörterungen, die wir heute in der Poetik lesen." Vahlen meint nun (S. 233), daß diese Auseinandersetzung am Schluß des verlorenen zweiten Buches der Poetik hinter dem Abschnitt über die Komödie stand, weil bei Proklos Tragödie und Komödie zusammen genannt werden. Proklos (Aristoteles) tut aber dies deshalb, weil er auf Platon rp. 606 a Bezug nimmt, und dieser nannte Tragödie und Komödie zusammen; aus der Platon-Stelle kann man doch keine Schlüsse auf die Anordnung der aristotelischen Schrift ziehen. Was den Titel betrifft, so hat Finsler (S. 8 Anm.) einige aristotelische Hinweise innerhalb einer und derselben Schrift gesammelt[33]), aus denen hervorgeht, daß auch der Verweis in der Politik sehr wohl heißen kann: „im Abschnitt (der Politik) über die Dichtkunst". Finsler hat bereits

[31]) Schwerlich hatte schon Gorgias diese Lehre aufgestellt (Süß, Ethos 84 ff.); er schildert nur, wie die Dichtung wirken kann (Hel. 14). Die Katharsis ist ohne Platon gar nicht denkbar, sie setzt auch *παθήματα* voraus: weil Platon von der menschlichen Seele ausgeht, kann Aristoteles die Dichtung nur rechtfertigen, wenn er ihre heilsame Wirkung auf die Seele nachweist. Aber was Gorgias bot, konnte Aristoteles zu dieser Rechtfertigung gewiß verwenden (vgl. auch Pohlenz GGN. 1920, 172 f.).

[32]) Sitz.-Ber. Wien 1874, 295 = Kl. Schr. 1, 232; vgl. auch Mesk, Wien. Stud. 39, 1917, 1 ff.

[33]) Z. B. Pol. VIII 1339 a 11 *περὶ δὲ μουσικῆς ἔνια διηπορήκαμεν τῷ λόγῳ καὶ πρότερον*, Rhet. I 1369 b 14 *δῆλον ἔσται ἐν τοῖς περὶ τῶν παθῶν* bezogen auf das zweite Buch, u. a.

hervorgehoben (S. 4 ff.), wie wenig eine derartige Erörterung in die Poetik paßt. Da kommt der Name Platons bekanntlich nicht vor, ausdrückliche Polemik ist durchaus vermieden, Rücksichtnahme auf die Bedürfnisse des Staates ist hier undenkbar. Diese Erörterung konnte aber sehr wohl im 8. Buch der Politik auf den Abschnitt über Gymnastik und Musik folgen. Hierfür kann vielleicht noch ein Argument geltend gemacht werden, das weder Heitz (a. a. O. 101) noch Finsler, die für die Politik eintraten, berücksichtigt hatten. Proklos will den Aristoteles und dessen Anhänger bekämpfen und sagt u. a. (p. 50, 17 Kr.): *δεῖν μὲν οὖν τὸν πολιτικὸν διαμηχανᾶσθαί τινας τῶν παθῶν τούτων ἀπεράσεις καὶ ἡμεῖς φήσομεν.* Wie die letzten Worte verraten, behauptete zuerst der Gegner, daß der Staatsmann dafür zu sorgen hat, daß eine gewisse Entleerung der Affekte herbeigeführt wird. Dieser *πολιτικός* hat aber seinen Platz gewiß in der Politik und nicht in der Poetik.

Spuren dieser aristotelisch-peripatetischen Anschauungen haben sich reichlich erhalten. So finden wir denn in den Porphyriosscholien (Il. *Α* 1, p. 2, 5 Schr.) auf eine platonisierende Entrüstung wegen des Anfangswortes der Ilias die Antwort: *ζητοῦσι διὰ τί ἀπὸ τῆς μήνιδος ἤρξατο, οὕτως δυσφήμου ὀνόματος. διὰ δύο ταῦτα· πρῶτον μὲν ἵν' ἐκ τοῦ πάθους ἀποκαθαριεύσῃ τὸ τοιοῦτο μόριον τῆς ψυχῆς καὶ προσεκτικωτέρους τοὺς ἀκροατὰς ἐπὶ τοῦ μεγέθους ποιήσῃ καὶ προσεθίσῃ φέρειν γενναίως ἡμᾶς τὰ πάθη μέλλων πολέμους ἀπαγγέλλειν.* In den schol. **T** z. St. wird der Dichter mit einem Arzte verglichen, der *πρῶτον ἀναστέλλων τὰ νοσήματα τῆς ψυχῆς ὕστερον τὴν ἴασιν ἐπάγει*[34]. Das Wichtigste aber ist die schon von Bernays herangezogene

---

[34]) Vgl Lehnert, Rh. Mus. 55, 1900, 112 ff. Vgl. auch Porph. Il. *Γ* 306 (p. 61, 25 Schr) ... *καὶ ἅμα τῷ ποιητῇ ἡ τραγῳδία ἀνύεται δι' οἴκτου ψυχαγωγοῦσα τὸν ἀκροατήν* ... Eust *Α* 362 *Ἰστέον δὲ ὅτι τὸ τὰ λυποῦντα ἐκτιθέναι εἰς διήγησιν κουφισμὸν ποιεῖται τῆς λύπης. διόπερ ἐνταῦθα ἡ Θέτις τὸν υἱὸν ἐρωτᾷ, τί κλαίεις καὶ τὰ ἑξῆς οὐχ ἵνα μάθῃ ὃ περ ἠγνόει· οἶδε γὰρ ὡς καὶ ὁ Ἀχιλλεὺς ἐρεῖ· ἀλλ' ἵνα κουφίσῃ τὴν ψυχὴν τῇ ἐκφορᾷ τοῦ βαρύνοντος.* — Tract. Coisl. § 2 (CGF p. 50 Kaibel) *ἡ τραγῳδία ὑφαιρεῖ τὰ φοβερὰ παθήματα τῆς ψυχῆς δι' οἴκτου καὶ δέους* ... Schol. Dion Thr. p. 17, 19 Hilg. (vgl. Kaibel, Proleg. *π. κωμῳδ.* 67): die Tragiker *θέλοντες ὠφελεῖν κοινῇ τοὺς τῆς πόλεως λαμβάνοντές τινας ἀρχαίας ἱστορίας τῶν ἡρώων ἐχούσας πάθη τινά, ἔσθ' ὅτε θανάτους καὶ θρήνους, ἐν θεάτρῳ ταῦτα ἐπεδείκνυντο τοῖς ὁρῶσι καὶ ἀκούουσιν, ἐνδεικνύμενοι παραφυλάττεσθαι τὸ μὴ ἁμαρτάνειν.*

Jamblichstelle[35]), die aristotelisch-peripatetische Formulierung platonischer Gedanken enthält, die wir dann bei Proklos mit Nennung des Aristoteles und Bezugnahme auf seine Polemik wiederfanden.

Aristoteles' Zeitgenossen und Schüler, wie Herakleides von Pontos, Dikaiarch, Chamaileon und Demetrios v. Phaleron[36]) haben zahlreiche Schriften über Homer verfaßt (Titel und Fragmente zum Teil bei Sengebusch: Diss. Hom. I 79), von einer ästhetischen Homer-Apologie ist nichts erhalten. Daß aber diese existiert haben muß, zeigt sich aus Plutarchs Schrift de audiendis poetis (*Πῶς δεῖ τὸν νέον ποιημάτων ἀκούειν*); sie ergänzt wesentlich das Bild, welches wir uns von der Tätigkeit des Aristoteles und der Peripatetiker machen können, deshalb gehe ich auf sie hier näher ein; für unsere Aufgabe ist in der Hauptsache nur der erste Teil, c. 1—3 von Wichtigkeit.

Plutarch befaßt sich mit dem Wesen der Dichtung und ihrer Wirkung auf die Jugend. Die Dichtung ist ihrem Stoff (*λόγος*: Plat. rp. 376e) nach *ψεῦδος* Erfindung, der Form nach (*λέξις*: Plat. rp. 392c) *μίμησις*. Ohne *ψεῦδος* gibt es keine Dichtung (16cd), irreführen kann das *ψεῦδος* dann nicht, wenn man sich dessen bewußt bleibt, daß es eben Illusion ist. Im schlimmsten Falle kann die Frage immer an die Dichtung gestellt werden (16e): *τί δ' ἐξαπατῶσα προσποιῇ διδάσκειν*; so sind z. B. auch die Klagen um die Toten nicht gefährlich. Außerdem enthält aber die Dichtung auch die menschliche *δόξα, ἀπάτη περὶ θεῶν* und *ἄγνοια* (17bf): gewiß wird auf die Dichter deshalb kein Vorwurf fallen, besonders wenn man bedenkt, daß auch Philosophen, wie Empedokles oder Xenophanes in diesen Dingen nicht besser Bescheid wußten.

---

[35]) De myst. 1, 11 *αἱ δυνάμεις τῶν ἀνθρωπίνων παθημάτων τῶν ἐν ἡμῖν πάντῃ μὲν εἰργόμεναι καθίστανται σφοδρότεραι, εἰς ἐνέργειαν δὲ βραχεῖαν καὶ ἄχρι τοῦ συμμέτρου προαγόμεναι χαίρουσι μετρίως καὶ ἀποπληροῦνται, καὶ ἐντεῦθεν ἀποκαθαιρόμεναι πειθοῖ καὶ οὐ πρὸς βίαν ἀναπαύονται. διὰ δὴ τοῦτο ἔν τε κωμῳδίᾳ καὶ τραγῳδίᾳ ἀλλότρια πάθη θεωροῦντες ἵσταμεν τὰ οἰκεῖα πάθη καὶ μετριώτερα ἀπεργαζόμεθα καὶ ἀποκαθαίρομεν.*

[36]) Praxiphanes verfaßte einen Dialog (*διατριβήν τινα περὶ ποιητῶν γενομένην ἐν ἀγρῷ παρὰ Πλάτωνι ἐπιξενωθέντος τοῦ Ισοκράτους* (Diog. L 3, 8): gern möchte ich vermuten, daß darin von der *ψυχαγωγία* u. ä. viel die Rede war; Praxiphanes forderte in seinem Buche *περὶ ποιημάτων* für das gute Gedicht die *λέξις* neben den *πράγματα ἀγαθά* (Philod. *π. ποιημ.* V 25, 28; Jensen 96). Sein Schüler Duris, der auch Theophrast gehört hat, hat, wie später auch Kallimachos Platons ästhetische Urteilskraft bezweifelt, weil dieser Solons Gedichte im Timaios so hoch eingeschätzt hatte (Procl. in remp. I 43, 12; vgl. Immisch: Festschr. f. Gomperz 273).

Bei der **Mimesis** kommt alles auf die gelungene Darstellung (auf das *ὅμοιον*) an. Eine Eidechse, ja auch der häßliche Thersites u. ä. können z. B. unsere Bewunderung hervorrufen; da aber in der Dichtung vielfach *ἔργα φαῦλα καὶ πάθη μοχθηρά* nachgeahmt werden (18b), muß es der Jugend eingeprägt werden, daß *οὐ γάρ ἐστι ταὐτὸ τὸ καλόν τι καὶ καλῶς τι μιμεῖσθαι, καλῶς γάρ ἐστι τὸ πρεπόντως καὶ οἰκείως, οἰκεῖα δὲ καὶ πρέποντα τοῖς αἰσχροῖς τὰ αἰσχρά*[37]).

So ist es nicht nötig, die Ohren zu verstopfen und mit Epikur die Dichtung zu verbannen (15d), noch braucht man bei den am **meisten** angegriffenen Mythen zur Allegorie die Zuflucht zu nehmen (19ef). **Platon** wird in polemischem Sinne überhaupt nicht genannt, und das ist um so merkwürdiger, da die Schrift dauernd auf Platon Bezug nimmt: Schlemm hat (De fontibus Plutarchi comment. de aud poet. (Diss. Göttingen 1893, 21)) die bei Plutarch und Platon (rp.) übereinstimmenden Homer-Zitate zusammengestellt[38]), die Berührung aber, im Sinne einer Erwiderung, ist eine viel engere. Vor allem ist die Teilung in *ψεῦδος* und *μίμησις* **genau** die platonische[39]), die getadelten Verse werden geradezu interpretiert, um von Fall zu Fall zu zeigen, daß Homer das Üble nicht als Gutes hinstellen wollte; so werden z B. bei A 225 (rp. 390a) **auch** die vorhergehenden Verse angeführt (19c), die *ἕλξις Ἕκτορος* (rp. 391b) wird durch den Seelenzustand Achills motiviert, Pan-

---

[37]) Zugrunde liegen hier die Ausführungen Platons rp. 603b sq.: *Φαύλη ἄρα φαύλῳ ξυγγιγνομένη φαῦλα γεννᾷ ἡ μιμητική, ... ἡ τῆς ποιήσεως μιμητική .... ἴδωμεν φαῦλόν ἢ σπουδαῖόν ἐστιν.* Plutarchs Quelle gibt die aristotelische Ansicht wieder, poet. 25 (1461a 4): *περὶ δὲ τοῦ καλῶς ἢ μὴ καλῶς ... οὐ μόνον σκεπτέον εἰς αὐτὸ τὸ πεπραγμένον ἢ εἰρημένον βλέποντα εἰ σπουδαῖον ἢ φαῦλον, ἀλλὰ καὶ εἰς τὸν πράττοντα ἢ λέγοντα πρὸς ὃν ἢ ὅτε ἢ ὅτῳ ἢ οὗ ἕνεκεν* etc.

[38]) Wichtig ist es auch, daß die von Platon (rp. 379d) **frei** wiedergegebenen homerischen Verse *Ω* 527 bei Plutarch **genau** so zu lesen sind (24b).

C. [39]) 2. und 3. (16a—18f) gehören also **derselben** peripatetischen Quelle an; anders Schlemm 81, der aber hier, wie auch sonst, die Quellenverhältnisse etwas zu kompliziert macht. Eine gute Ergänzung bildet daher zu seiner wertvollen Untersuchung I. Montesis Aufsatz über den Aufbau der plutarchischen Schrift (Stud. Ital. 20, 40); leider scheint sie mir das Plutarchische zu sehr in den Vordergrund gestellt zu haben, ihr Hinweis auf Theophrast 53) fördert die Quellenfrage nicht im geringsten. Darin hat sie zweifellos Recht, daß wir trotz fast gleichlautender Titel so wenig wie möglich Chrysippisches in der plutarchischen Schrift zu suchen haben (49) und daß der Unterschied (bei Plutarch der Zusatz: *τὸν νέον*) vielleicht auch für den Inhalt nicht ohne Bedeutung war.

daros (rp. 379e) gilt auch für Homer nicht als nachahmungswerter Held, ja er nennt ihn (Δ 104) ἄφρων, auch die Ares-Aphrodite-Geschichte (rp. 390c) lobt er nicht, man solle dazu ϑ 329 vergleichen. Plutarch sagt wiederholt, was er (bezw. seine Quelle) unter dem Wesen der Dichtung versteht, so z. B. 26a: *μίμησιν εἶναι τὴν ποίησιν ἠϑῶν καὶ βίων καὶ ἀνϑρώπων οὐ τελείων οὐδὲ καϑαρῶν οὐδ' ἀνεπιλήπτων παντάπασιν, ἀλλὰ μεμιγμένων πάϑεσι καὶ δόξαις ψευδέσι καὶ ἀγνοίαις.*

Dieses positive Ergebnis weicht zweifellos von Platons Forderungen ab; so hören wir auch von der anderen Meinung (15f): *ὅϑεν οὐ φευκτέον ἐστὶ τὰ ποιήματα τοῖς φιλοσοφεῖν μέλλουσιν* usw. und 16b: *πρὸς ἡδονὴν ἀκοῆς καὶ χάριν, ἣν οἱ πλεῖστοι διώκουσιν* ... Diese, wie überhaupt die meisten polemischen Bemerkungen in Plutarchs Schrift, gelten, wie gesagt, Platon. Warum er sich in dieser Beziehung so merkwürdig ausdrückt, warum er den Gegner nicht einmal nennt, das möchte ich erst dann zu erklären versuchen, wenn ich auf den Platonismus zu Plutarchs Zeiten zu sprechen komme (unten S. 148f.)

Was wir hier feststellen wollen, ist die Tatsache, daß Aristoteles und die Peripatetiker sich scharf gegen die platonische Kritik gewendet hatten, die getadelten Homer-Verse anders erklärten, den Grund für eine Poetik als selbständige Wissenschaft gelegt hatten, welche sich also nicht nach ethischen Gesichtspunkten richten sollte. Obwohl wir berechtigt sind, eine ausführliche Homer-Apologie anzunehmen, deren Spuren sich bereits bei Aristoteles, sicher aber bei Plutarch, Maximos v. Tyros (s. u. S. 148 f.) und Proklos noch zeigen, ist eines uns schon längst klar, daß diese Poetik die wichtigsten Lehren doch dem Platon zu verdanken hatte.

3.

Die Stoiker haben sich zur Homer-Frage vielfach geäußert, sowohl in der Götterlehre wie auch in Schriften zur Erziehung (ihre Homer-Philologie ist hier ohne Bedeutung). Sie waren von Zenon an bemüht, Homer mit ihrer Philosophie in Einklang zu bringen; was ein epikureischer Gegner Chrysipp vorgeworfen hat, gilt von der Methode der ganzen Schule (Cic. n. d. 1, 41): in secundo ⟨libro de natura deorum⟩ volt Orphei Musaei Hesiodi Homerique fabellas accomodare ad ea, quae ipse primo libro de

deis immortalibus dixerat, ut etiam veterrimi poetae, qui haec ne suspicati quidem sint, Stoici fuisse videantur. Bei dieser allegorischen Interpretation[40]) (Dio Chrys. 53, 4 *διηγούμενος καὶ διδάσκων*) knüpfte Zenon meist an die Sophisten und Antisthenes an, benutzte aber auch die alten physikalischen Umdeutungen. Seine Absicht war, *ὅπως μὴ φαίνηται αὐτὸς* (Homer) *αὐτῷ μαχόμενος ἔν τισι δοκοῦσιν ἐναντίως εἰρῆσθαι.* Trotzdem hielt er noch nicht alles für unantastbar, sondern es galt auch für ihn Antisthenes' Grundsatz (Dio 53, 5): *τὰ μὲν δόξῃ, τὰ δὲ ἀληθείᾳ εἴρηται τῷ ποιητῇ.*

Konsequent rettete dann Chrysipp alle anstößigen Mythen, nicht ohne die künstlichsten Deutungen (Stoicorum somniorum vaferrimus interpres: Cic. n. d. 1, 39). Wir kennen seine Deutungen zu der Zeus-Kronos-Sage (Cic. n. d. 2, 64), zu der Ida-Szene (fr. 1071—74 Arn.), zur Fesselung der Hera und zum Sturz des Hephaistos (schol. B Il. O 21)[41]). Seine Allegorien sind durch Krates v. Pergamon erweitert und philologisch gestützt worden; dies war nur in dauerndem Kampfe mit den Alexandrinern, besonders Aristarch, möglich. Dieser — geleitet vom gesunden Menschenverstande — wies bei sogenannten „schwierigen" Stellen immer auf die Freiheit des Dichters hin (z. B. schol. BT Il. Δ 491, B 494)[42]) und wollte von Allegorie nichts wissen (Eust. Il. A 47 *οὐδέν τι τῶν παρ' Ὁμήρου ἀλληγορεῖν ἤθελεν*).

Die Deutungen des Chrysipp und des Krates[43]) blieben in den orthodox-stoischen Kreisen maßgebend[44]) — nur für kurze

---

[40]) Daß die Allegorie erst in der Stoa systematisch durchgeführt worden ist, beweisen die Worte Dios (53, 5): *ἀλλ' ὁ μὲν* (Antisthenes) *οὐκ ἐξειργάσατο αὐτὸν* (Allegorie), *ὁ δὲ* (Zenon) *καθ' ἕκαστον τῶν ἐπὶ μέρους ἐδήλωσεν.* In der Tat sind von Antisthenes nur Titel von Einzelabhandlungen erhalten (Diog. L. 6, 17).

[41]) Von Reinhardt (De Graecorum theologia 77 f) mit Recht für Chrysipp in Anspruch genommen, bei Arnim steht das Frgt. nicht.

[42]) Vgl Lehrs: De Aristarchi studiis Hom³. 206. — Suid: *καὶ Κράτητι πλεῖστα διημιλλήσατο*

[43]) Sie waren nicht immer übereinstimmend, Heraklit 27 wirft sogar dem Krates wegen der Deutung des Sturzes des Hephaistos *τερατεία* vor und gibt die „richtige" Allegorie.

[44]) Wohl hat Ariston von Chios in der alten Stoa eine Ausnahme gebildet; da er die zenonische Physik nicht anerkannt hatte, waren auch die allegorischen Deutungen für ihn nicht möglich Jensen hat im 5. Buche Philodems über die Gedichte (33, 10) seinen Namen nach sehr unsicheren Spuren ergänzt (vgl. Philippson: Ph. Woch 1924, 420) und einige Lehrmeinungen wiedergewonnen; er hielt Homer für nachahmenswert, sofern er erzieherische Gedanken enthielt.

Zeit traten sie bei der mittleren Stoa in den Hintergrund —, und lieferten das Material auch für die Homer-Scholien[45]) und die Neuplatoniker. Das Mystische an den Deutungen, das für die Neuplatoniker so wichtig war, tritt schon bei Chrysipp hervor. Er verglich die Erkenntnis *περὶ τῶν θείων* mit der *τελετή* (vgl. Et. M. s. v., 750, 16 = fr. 1008 Arn.), wozu man nur stufenweise gelangen kann, die aber vor Unkundigen verschlossen bleiben muß: denn es ist ein *μέγα ἆθλον ὑπὲρ θεῶν ἀκοῦσαί τε ὀρθὰ καὶ ἐγκρατεῖς γενέσθαι αὐτῶν*.

In moralischer Hinsicht ist Homer, durch die Allegorie von aller Anschuldigung befreit, in der Stoa mustergültig geworden, gewiß wurden seine Helden in der pädagogischen Schrift Chrysipps *περὶ τοῦ πῶς δεῖ τῶν ποιημάτων ἀκούειν β'*[46]) (Diog. L. 7, 200, vor ihm Zenon in *περὶ ποιητικῆς ἀκροάσεως*; Diog. L. 7, 4) als ethische Ideale hingestellt: auch da hatten die Stoiker in Antisthenes den richtigen Vorgänger.

Die Allegorie der Stoiker ist in den anderen Philosophenschulen auf Widerspruch gestoßen; so äußert sich bei Cicero Cotta, der Akademiker, ablehnend (n. d. 3, 62; 3, 76; 3, 91). Viel schärfer und kulturhistorisch bedeutsamer war die Polemik der Epikureer.

Epikur verbannte Homer und die Dichtung überhaupt aus seinem Staate. Daß er sich der platonischen Mythenkritik angeschlossen hat, ist z. T. aus den wenigen erhaltenen Fragmenten (228—229 Us.), etwas mehr aus den Schriften seiner Schüler ersichtlich; es waren ursprünglich pleni libri (Cic. Tusc. 1, 11); auch davon haben wir nur sehr wenig. Sein unmittelbarer Schüler, Metrodor von Lampsakos, der in diesen Dingen mit ihm zusammen genannt wird (Cic. Tusc. 2, 8; Luc. Jupp. trag. 22), wird sich in ähnlichem Sinne geäußert haben, so Philodem (sicher auch sein Lehrer Phaidros) und dann Ciceros Gewährsmänner.

---

[45]) Vgl. Kroll RE. 11, 1641 und RE. Suppl. 3, 331.

[46]) Hierher gehört Quint. I 10, 32: et Chrysippus (fr. 735 Arn.) etiam nutricum illi quae adhibetur infantibus allectationi suum quoddam carmen adsignat Diese Forderung hat eigentlich Platon (rp. 377 b) aufgestellt und sie wird bei Plutarch (de lib. ed. 3f) wiederholt: *καί μοι δοκεῖ Πλάτων ὁ δαιμόνιος ἐμμελῶν παραινεῖν ταῖς τίτθαις μηδὲ τοὺς τυχόντας μύθους τοῖς παιδίοις λέγειν ἵνα μὴ τὰς τούτων ψυχὰς ἐξ ἀρχῆς ἀνοίας καὶ διαφθορᾶς ἀναπίμπλασθαι συμβαίνῃ.*

Dem lügnerischen Homer (ψεῦδος bekommt erst bei ihnen diese scharfe Wendung; bei Platon möchte ich nur „Unwahrheit" zulassen) stellen sie die Ergebnisse der Naturforschung gegenüber. Xenophanes, Empedokles und Parmenides wären auf dem richtigen Wege gewesen (Philo de prov. 2, 39)[47]), leider haben sie es im Dichterischen nicht weit gebracht. Auch Lucrez wollte Dichter des Wahren sein[48]) (1, 102 ff.):

> Tutemet a nobis iam quovis tempore vatum
> terriloquis victus dictis desciscere quaeres,
> quippe etenim quam multa tibi iam fingere possunt
> somnia, quae vitae rationes vertere possint
> fortunasque tuas omnis turbare timore.

Epikur und seine Schüler haben die Liste der von Platon verworfenen Mythen, die die Götter unwürdig darstellen, noch vermehrt; doch ist auch vieles in Philodems[49]) Schrift *περὶ εὐσεβείας* I. schon bei Platon nachweisbar, z. B. 27; 44 G. ⟨Zeus-Kronos⟩ (Plat. rp. 378 a), 40 G. ⟨Theomachie⟩ (rp. 378 d), 41 G. ⟨Verschwörung gegen Zeus⟩ (rp. 378 b), 48 G. ⟨Ares-Aphrodite⟩ (rp. 390 c).

Daß von nun an Listen zusammengestellt und vermehrt werden — eine Bestrebung, die Platon noch völlig fern lag —, wurde in der Folgezeit, vor allem für die christlichen Apologeten, von größter Bedeutung. — Die *φοβερά* der Hadesvorstellungen (rp. 386 a—387 c) sind besonders leidenschaftlich bekämpft worden (Cic. Tusc. 1, 11; Procl. in remp. I 119). Für den sehr scharfen Ton, der alles Poetische den ethischen Forderungen unterordnet, ist bezeichnend, wie der Epikureer bei Cicero (n. d. 1, 42) die stoischen

---

[47]) Im 2. Buche von Philos Schrift, die nur in armenischer Übersetzung erhalten ist (lateinisch von Aucher im 8 Bande der Richterschen Philo-Ausgabe), wirkt die epikureisch-stoische Polemik fremdartig (vgl. Wendland: Philos Schrift über die Vorsehung 59, mit zahlreichen Parallelen). Bousset (Jüd.-christl. Schulbetrieb 139, 148) dachte mit Recht an eine eingeschobene Schulabhandlung, der ein stoischer Dialog de providentia vorlag.

[48]) Ich kann nicht umhin, an die Parallele im Aetna (74 ff.) zu denken, obwohl das Gedicht zweifellos stoisch beeinflußt ist (s. u. S. 143). Die Dichterkritik der mittleren Stoa aber steht trotz aller Polemik (z. B. Cic. n. d. 1, 123) der epikureischen sehr nahe.

[49]) Philodem bestritt Diogenes v. Babylon gegenüber, daß Homer alle Wissenschaften erfunden hätte (Rhet. II, fr. 21, 6; vgl. Sudhaus, Suppl. XXXIII f.). Auch die Allegorie, bes. diejenige des Krates, hat er bekämpft (Jensen, Philodem über die Gedichte 167).

Allegorien abgelehnt hat: Exposui fere non philosophorum iudicia, sed delirantium somnia. Nec enim multo absurdiora sunt ea quae poetarum vocibus fusa ipsa suavitate nocuerunt ⟨Homer⟩, qui et ira inflammatos et libidine furentes induxerunt deos feceruntque ut eorum bella proelia pugnas vulnera videremus, odia praeterea discidia discordia ortus interitus querellas lamentationes effusas in omni intemperantia libidines adulteria vincula cum humano genere concubitus mortalisque ex immortali procreatos.

In den beiden Jahrhunderten vor und nach Christi Geburt war die epikureische Mythenkritik die maßgebende. Während die Stoiker ein Kompromiß mit der Staats- und Volksreligion anstrebten und andererseits die öffentliche Meinung unter stoischem Einflusse stand, war für die Christen die epikureische Mythenkritik willkommen, da sie nicht nur gegen die Stoiker einen scharfen Kampf führte, sondern auch den Volksglauben umstürzen wollte. So fanden die Christen auch reiches, polemisches Material vor, woran sie nicht viel zu ändern brauchten. Ihnen war es ja wichtig, den geringen moralischen Wert und die Ohnmacht der Götter des Volksglaubens, insbesondere des Zeus, darzutun, so z. B. Ps.-Justin. coh. 2 *τοῦτον ἐρῶντα καὶ σχετλιάζοντα καὶ ὀλοφυρόμενον καὶ ὑπὸ τῶν ἄλλων θεῶν ἐπιβουλευόμενον Ὅμηρος εἰσάγει* etc.[50]) Die platonische Mythenkritik, aus ihrer Umgebung gelöst, hat so als selbständige Pflanze fortgelebt, zuerst um die Volksreligion im Interesse einer höheren Sittlichkeit zu beseitigen, dann aber, um dem neuen Glauben zum Siege zu verhelfen.

---

[50]) Vgl. Arnob. 4, 34; Clem. Rom. Rec. 10, 23; Tatian 8; Firmic. err. 12, 8 · reiche Sammlung aus christlichen Schriften bei Geffcken: Zwei griechische Apologeten 202 ff. — Es ist bemerkenswert, daß Athenagoras (21), der Platon gewiß nicht gelesen hat, *Π* 433 mit der platonischen Änderung (rp. 388 c *αἲ αἲ ἐγών*, statt *ὤ μοι ἐγών*, zitiert hat. — In der neuplatonischen Zeit aber haben die Apologeten auch Platon herangezogen Eus. pr. ev. 12, 4; 12, 49; 13, 3; Theodoret 2, 6. So kennt auch Basilius d. Gr. die platonische Polemik (den Hinweis verdanke ich meinem Freunde H. Rheinfelder-Rom; in seinen Mahnworten an die Jugend (*πρὸς τοὺς νέους*) c. 4 lehnt er sich besonders an das 3. Buch des Staates an, wie Pohlenz, Ph. Woch. 1911, 181, nachgewiesen hat. Basilius nennt hier Homer nicht, er spricht allgemein von den Dichtern; c. 5 lobt er diesen, daß hier aber eine andere ⟨kynisch-stoische⟩ Quelle zugrunde liegt, zeigen die einleitenden Worte: *Ὡς δ' ἐγώ τινος ἤκουσα* … — Gregor v. Nazianz bedient sich ebenfalls der platonischen Kritik; in seiner 1. Rede gegen Julian 1, 116 f. (Migne 35, 654 ff.) ist die Anlehnung an das 3. Buch des Staates offenbar (Zeus-Hera, Ares-Aphrodite; vgl. Asmus. Zschr. f. Kirchengesch. 31 ⟨1910⟩ 343 f.).

Die Aufklärung kam auch in die Stoa hinein, es ist eine Teilung der Theologie in mythicon, physicon und civile vorgenommen worden (August. civ. dei 4, 27 aus Varro). Der prinzipielle Unterschied zum altstoischen *τὰ μὲν δόξῃ τὰ δὲ ἀληθείᾳ εἴρηται τῷ ποιητῇ* (Dio 53, 5) liegt darin, daß jetzt der Versuch, eine Harmonie zwischen eigener Philosophie und Dichtung herzustellen, eben durch diese Trennung unmöglich gemacht wird. Die Dreiteilung geht aller Wahrscheinlichkeit nach auf Panaitios zurück; wir dürfen uns nicht erlauben, diese dem Poseidonios abzusprechen[51]), für den anderen Panaitios-Schüler, M. Scaevola, ist sie sicher bezeugt (August. civ. dei 4, 27) und wirkt in von der mittleren Stoa beeinflußten Schriften nach[52]).

Bei der scharfen Dichterkritik wurde auch das berühmte Xenophanes-Fragment (11 D.) herangezogen und öfters paraphrasiert (August. civ. dei 4, 27; 6, 5; Cic. Tusc. 1, 65; s. oben S. 122 Anm. 3). Zweifellos hat aber auch Platon, der „Homerus philosophorum" (Cic. Tusc. 1, 79) schon bei Panaitios gewirkt, so Cic. Tusc. 2, 27[53]): Sed videsne poetae quid mali adferant? Lamentantis inducunt fortissimos viros, molliunt animos nostros, ita sunt deinde dulces... Recte igitur a Platone eiciuntur ex ea civitate quam finxit ille, cum optimos mores et optimum rei publicae statum exquireret. At vero nos docti scilicet a Graecia haec a pueritia legimus ediscimus, hanc eruditionem liberalem et doctrinam putamus[54]). Ähnlich wird sich auch Poseidonios geäußert haben, da der Einfluß

---

[51]) Wie Reinhardt: Poseidonios 408; aber Cic. n. d. II hält auch er für poseidonisch beeinflußt (S. 215), da kehrt die Dreiteilung wieder (2, 70. Bei Strabo I. 15, 3 ff. sind Bidders (De Strabonis studiis Homericis (Diss. Königsberg 1889), 10) Zitatennachweise doch nicht ganz außer acht zu lassen, die Berührungen mit Polybios (Reinhardt 411, Anm.) sind — außer Pol. VI 56, 10 — gar nicht so eng, um den ästhetischen Exkurs bei Strabo mit mehr Wahrscheinlichkeit auf Polybios zurückführen zu dürfen (s. noch unten S. 144 Anm. 58); auch die starke Nachwirkung der Dreiteilung (s. folgende Anm.) spricht für Poseidonios.

[52]) Cic. n. d. 2, 70; Tusc. 3, 3; Strab. 1 c. 19; Varro, den dann Tert. ad nat. II 1 (94, 17 Reiff-Wiss.) und Augustin civ. dei 4, 27; 6, 5 benutzten; Clem. Rom. Rec. 10, 29.

[53]) Bei Minuc. 23, Tert. ad nat. II 7 (107, 13) benutzt, August. civ. dei 2, 14 wird ebenfalls aus Cicero und nicht aus Platon geschöpft haben (wenn nicht Tusc., vielleicht de rep.).

[54]) Platonische und xenophanische (vgl. Helm: Lukian u. Menipp 39) Kritik liest man hintereinander bei Luc. Necyom. 3, der außerdem mit Cic. Tusc. 2, 28 inhaltlich übereinstimmt: offenbar gehen beide Stellen letzten Endes auf eine gemeinsame stoische Vorlage zurück.

der platonischen Kritik in den von ihm abhängigen Schriften sich noch in erhöhtem Maße zeigt. Doch läßt sich Poseidonios' Urteil nicht einheitlich fassen, da der schroffen Ablehnung der Mythen eine hohe Einschätzung Homers gegenübersteht. Soviel geht aber aus allen Zeugnissen eindeutig hervor, daß er die Dichtung und die Wissenschaft klar voneinander trennte und daß er — dies wohl in peripatetischem Sinne (vgl. Strab. I; *π. ὕψ.*) — den Dichtern ihre Rechte nicht nahm.

So hat auch der Verfasser des Aetna die verwerflichen Mythen über Gigantomachie als fallacia vatum (29), m e n d o s a e (!) licentia famae (74, ähnlich 572; Cic. n. d. 2, 7: licentia fabularum) bezeichnet: da wirkt noch das von Platon ethisch gewendete *ψεῦδος* nach. Auch die Theomachie sei unwürdig[55]) (87: Norunt bella deum, norunt abscondita nobis coniugia, et falsa quotiens sub imagine peccent etc.)[56]) ... Es ist jedoch wichtig, daß er am Ende seines Prooemiums (91) ungeachtet seines veränderten, aufgeklärten Standpunktes den Dichtern ihre Rechte nicht nehmen will: D e b i t a carminibus l i b e r t a s ista, sed omnis in v e r o mihi cura.

Die mittlere Stoa trennte in der Tat so die Dichtung von der Wissenschaft; die Dreiteilung wurde (Poseidonios?) mit den Worten begründet (August. civ. dei 6, 6): Physicos dixit ⟨Varro⟩ utilitatis causa scripsisse, poetas delectationis.

Vielleicht kann uns hier der ästhetische Exkurs[57]) in Strabos 1. Buche etwas weiter führen; da diese Polemik mit peripatetischen

---

[55]) Hierher gehört Cic. n. d. 2, 70: Videtisne igitur, ut a physicis ⟨I⟩ rebus bene atque utiliter inventis tracta ratio sit ad commenticios atque fictos deos ⟨II⟩? quae res genuit falsas opiniones ⟨III⟩ erroresque turbulentos et superstitiones paene aniles . . . accepimus deorum cupiditates aegritudines iracundias; nec vero, ut fabulae ferunt, bellis proeliisque caruerunt, nec solum ut apud Homerum, cum duo exercitus contrarios alii dei ex alia parte defenderent, sed etiam ut cum Titanis et Gigantibus sua propria bella gesserunt; haec et dicuntur et creduntur et plena sunt futtilitatis summaeque levitatis (vgl. Cic. de rep. 4, 9. — Die von Poseidonios beeinflußte (Mutschmann, Herm. 52, 190) Schrift *περὶ ὕψους* ist bezüglich der Theomachie schwankend (9, 7): *ἀλλὰ ταῦτα φοβερὰ μὲν πλὴν ἄλλως, εἰ μὴ κατ' ἀλληγορίαν λαμβάνοιτο, παντάπασιν ἄθεα καὶ οὐ σῴζοντα τὸ πρέπον.*

[56]) Poseidonios hat sich scharf gegen die mythische Deutung von Naturvorgängen gewendet (vgl. Sudhaus Aetna S. 101, Kroll Studien z. Verständnis d. röm. Lit 56 f.), wie z. B. Blitz Aetna 36 ff.); daß das Erdbeben eigentlich der Götterkampf sei, war eine verbreitete Vorstellung (Aetna 29 ff, Sen. N Q. VI, 1, 3)

[57]) Den Anlaß dazu gibt seine Polemik gegen Eratosthenes. der behauptet hat (Strab. I 15, 3): *Ποιητὴν πάντα στοχάζεσθαι ψυχαγωγίας, οὐ*

Gedanken durchsetzt ist, ist ihr Ton homerfreundlich, trotzdem muß es aber bei der Teilung bleiben: Das Volk (c. 19) kann zur richtigen Erkenntnis, zur Philosophie nie gelangen; seine Frömmigkeit muß also die *δεισιδαιμονία* bewirken, diese aber ist ohne *τερατεία* und *μυθοποιία* nicht möglich. Die Mythen aber sind auch für die Erziehung der Kinder unentbehrlich: da der Mensch von Natur aus *φιλειδήμων* ist, so zieht die *καινολογία* die Kinder zu sich. Das Wundersame daran bringt dann die *ἡδονή, ἥπερ ἐστὶ τοῦ μανθάνειν φίλτρον. κατ' ἀρχὰς μὲν οὖν ἀνάγκη τοιούτοις δελέασι χρῆσθαι, προϊούσης δὲ τῆς ἡλικίας ἐπὶ τὴν τῶν ὄντων μάθησιν ἄγειν, ἤδη τῆς διανοίας ἐρρωμένης καὶ μηκέτι δεομένης κολάκων*[58]). Damit wurde das *ψεῦδος* zwar beschränkt, aber gerechtfertigt.

διδασκαλίας (auch das findet seine Parallele, die nicht unwichtig ist, bei August. civ. dei 6,6 Delectationis enim causa sicut dicit Varro scribunt poetae, non utilitatis). Eratosthenes lehrte außerdem (Strab I 17, 5), der Dichter sei *φλυάρων εἰς* (offenbar durch Strabo vergröbert) *καὶ τῶν θαυματοποιῶν, γοητεύειν μόνον καὶ κολακεύειν τὸν ἀκροατὴν δυνάμενος*. Im ganzen scheint mir dies rhetorische, vielleicht gorgianische Lehre zu sein, jedenfalls ist vieles darin bei Gorgias schon nachweisbar; so *γοητεία*: Gorg B 11, 10 u 11 D., *ἀπάτη* (Illusion) z B B 23 D., vor allem *ψυχαγωγία*, wozu Süß: Ethos 79 zu vergleichen ist. Ähnliches bringt Polybios II 56, 11, der es von Ephoros, dem Schüler des Isokrates (dazu Pohlenz, GGN. 1920, 160) hat die natürlich nur mittelbare Abhängigkeit von Gorgias wäre so nicht unwahrscheinlich.

[58]) Allerdings scheint mir Strabo in seiner Vorlage nicht den richtigen Gegner des Eratosthenes gefunden zu haben, auch im strabonischen Gewande gilt Homer nicht als volle Autorität in der Philosophie, ja endlich wird die Dichtung bloß wie ein Reizmittel bei der Erziehung erwähnt (c 19: *μηκέτι δεομένης κολάκων* ist von der Lehre des Eratosthenes (17, 5 gar nicht so entfernt). — Was Homer in günstigem Lichte erscheinen läßt, ist peripatetische Lehre, die sich z T. bei Neoptolemos v. Parion findet, so das Kompromiß (vgl Kroll Sokr 6, 88 und Studien 78), zu dem Strabo kommt (c. 16 *τὰ μὲν ψυχαγωγίας χάριν . . . τὰ δὲ διδασκαλίας* bei Philodem über die Gedichte V S. 33, 8 und 7, 25 Jensen (nach ihm Hor AP. 333 ff. aut prodesse volunt, aut delectare poetae aut simul et iucunda et idonea dicere vitae; 343 f); auch darin stimmen Strabo (c. 17) und Neoptolemos (Philod. 11, 24 J.) überein, daß Homer Kenntnisse vieler Künste (Strategie, Ackerbau, Rhetorik usw.) vermitteln kann. — Peripatetisch ist bei Strab. 19 das *φιλόμυθον* und die *καινολογία*, sehr ähnlich spricht Aristoteles Metaph. I 982 b 18, aber auch Poet 24 (1460 a 20), wichtig ist auch Procl rp. I 46, 14, der in dieser Abhandlung gutes altperipatetisches Material bietet; auch sonst Plut aud poet 15 f, Ps.-Plut Vita 92, *π. ὕψ.* 9. 11 u. a. — Der stoische Vermittler peripatetischer Lehren wird hoffentlich doch Poseidonios gewesen sein (Kaibel; Proleg *π. κωμῳδ.* 22 zweifelt gar nicht daran); kaum war aber gerade Eratosthenes sein Gewährsmann, wie Mutschmann (Herm. 52, 191) annimmt.

4.

Die Platon-Homer-Kontroverse hat sich in ihrem späteren Verlaufe für Homer durchaus günstig gestaltet. Besonders zwei Momente sind hervorzuheben, die dies bewirkt haben: einmal war die stoische Allegorie die herrschende Meinung geblieben, dann aber ließen die Angriffe der Rhetoren auf Platon ihre Spuren zurück.

Platon zog den Rhetorenhaß durch seinen Gorgias auf sich, den ihm die Rhetoren nie verzeihen konnten; zu seinen Lebzeiten bereits verfaßte Theopomp ein Pamphlet (Athen. 507e: „*κατὰ τῆς Πλάτωνος διατριβῆς*“, vgl. Stemplinger: Plagiat 25), worin er Platon des Plagiats beschuldigte. Platon soll die Lehre von der Unsterblichkeit der Seele Homer entnommen (*κλοπή*) haben, zum Beweise wird *Π* 856 f. zitiert. Es ist auch angestrebt worden, in Platons Handlungsweise den Widerspruch aufzuzeigen und ihn so lächerlich zu machen; wahrscheinlich geht Athen. 11, 505b noch auf Theopomp selbst zurück: *ὁ καλὸς Πλάτων … τοὺς ἄλλους ἀπαξαπλῶς κακολογήσας, ἐν μὲν τῇ Πολιτείᾳ Ὅμηρον ἐκβάλλων καὶ τὴν μιμητικὴν ποίησιν, αὐτὸς δὲ τοὺς διαλόγους μιμητικῶς γράψας, ὧν τῆς ἰδέας οὐδ' αὐτὸς εὑρετής ἐστιν*[59]).

Aber nicht bloß bei Theopomp, auch sonst finden wir bei Rhetoren diese wunderliche Lehre; die stoische Meinung, Homer sei Quelle alles Wissens[60]), hat diese Anschauung nur günstig beeinflußt[61]). Dionys v. Halikarnass (ep. ad Pomp. 1,12) spricht von Platons *φιλοτιμία* (*φιλοδοξία*: Athen. 11, 507d), er habe aus Eifersucht Homer aus seinem Staate verbannt, da dieser sowohl erzieherisch gewirkt, wie auch philosophische Gedanken geliefert habe[62]). —

---

[59]) Vgl. Eus. pr. ev. 10, 3: auch hier wird Platon das Plagiat vorgeworfen *ἐπεὶ ἴσως πλείους ἄν τις ἐφώρασε τοῦ φιλοσόφου κλοπάς* (im ganzen Kapitel wird Theopomp öfters genannt).

[60]) Die Ps.-Plut. Homer-Vita 122—144 leitet alle Lehren der Philosophen, darunter auch die des Platon, von Homer ab; polemische Tendenz ist aber hier nicht zu merken, vielmehr spricht der Verfasser von Platon mit der größten Anerkennung.

[61]) Platon soll auch von Sophron, Epicharm u. a. vieles entlehnt, in seiner Jugend Hexameter gemacht haben, habe aber verzweifelt eingesehen, daß er weit hinter Homer zurückbleibe (Ael. var. hist. 2, 30). Das Gegenstück dazu bildet Homers Geldstrafe ⟨50 Drachmen⟩ in Athen wegen *μανία* (Diog. L. 2,43) und seine Blendung wegen Gottlosigkeit (Hermias Alex. 99,24).

[62]) Recht scharf urteilt auch Aristeides: *ὑπὲρ τῶν τεττάρων* II 378, 8D.

Rhetorenhaß und stoische Homerauslegung finden sich vereinigt in den *Ὁμηρικὰ προβλήματα* des Heraklit (I. Jahrh. n. Chr.)[63]. Nachdem er die Allegorie als *ἀντιφάρμακον* angegeben hatte, folgt ein überraschend heftiger Angriff (4): *Ἐρρίφθω δὲ καὶ Πλάτων ὁ κόλαξ καὶ Ὁμήρου συκοφάντης, ἔνδοξον ἀπὸ τῆς ἰδίας πολιτείας τὸν φυγάδα προπέμπων ... οὐδ' Ἐπικούρου φροντὶς ἡμῖν, ὅς .... ἅπασαν ὁμοῦ ποιητικὴν ὥσπερ ὀλέθριον μύθων δέλεαρ ἀφοσιούμενος ... καὶ τὸ πικρότατον, ἀρχὴν ἑκάτεροι τῶν παρ' ἑαυτοῖς δογμάτων ἔχοντες Ὅμηρον ἀφ' οὗ τὰ πλεῖστα τῆς ἐπιστήμης ὠφέληνται.* Dieser Angriff wird nach der Interpretation Homers wiederholt, da vergleicht Heraklit den Platon mit Homer (76 ff., ähnlich Athen. 5,187 c), dem Verbannungsurteil hält er den Ruhm Homers entgegen, der Knabenliebe die tugendhaften homerischen Helden.

Während in der alten Stoa Homer die eigenen Anschauungen nur bestätigen konnte, übernahm er nun selbst die Führung (*εἷς ἀρχηγός*: Heracl. 22). Es ist ja mit Hilfe des philologischen Vergleichsmaterials (*περὶ τῶν ὑπὸ Πλάτωνος μετενηνεγμένων ἐξ Ὁμήρου*: schol. A Il. I 540 ⟨Didymos: vgl. Cohn, RE. 1, 1865⟩) des Alexandriners Ammonios, des Schülers von Aristarch (I. Jahrh. v. Chr.: *π. ὕψ.* 13, 3) bewiesen worden, daß die platonische Philosophie in den wesentlichen Punkten mit homerischen „Gedanken" arbeitet. Allerdings waren die Rhetoren in dieser Frage nicht ganz einig: während die Apollodoreer, ich denke vor allem an Caecilius von Kaleakte, von Platon haßerfüllt sprachen[64] (Anonym. Seguerianus § 195 *τὸν Πλάτωνά τινες μέμφονται*), nahmen der von Poseidonios beeinflußte Theodor von Gadara und seine Schüler Platon in Schutz. Die Kontroverse ist noch in der Schrift *περὶ ὕψους*, deren Verfasser ein Theodoreer war, zu merken (13, 4): *ἔστιν δ' οὐ κλοπὴ τὸ πρᾶγμα* ⟨= Platons An-

---

[63]) Heraklits extremer Angriff würde sich leicht erklären, wenn ich ihn für einen Rhetor (vielleicht Apollodoreer) halten dürfte. Dafür spricht, daß seine Bestrebung, — er schreibt gleichzeitig mit dem Verfasser der Schrift *π. ὕψ.* —, bei Platon *κλοπή* nachzuweisen, sich mit den Anschauungen, die *π. ὕψ.* 13, 3 abgelehnt werden, deckt; außerdem scheint Heraklit 18 seine Nachweise ebenso wie *π. ὕψ.* 13, 3 aus Ammonios v. Alexandria geschöpft zu haben. Zu seinen Allegorien vgl. Reinhardt: De Graecor. theolog. 5ff.

[64]) Vgl. Mutschmann: Tendenz, Aufbau u. Quellen d. Schr. vom Erhabenen 69 und Herm. 52,183.

lehnung an Homer⟩, ἀλλ ὡς ἀπὸ καλῶν εἰδῶν ἢ πλασμάτων ἢ δημιουργημάτων ἀποτύπωσις.

Soeben habe ich von einer milderen Beurteilung Platons gesprochen und dabei mit vollem Recht auch auf Poseidonios hingewiesen. Diese Bevorzugung Platons zeigt sich gleichzeitig auch sonst, ich denke an Dion Chrysostomos. Dieser verfaßte eine einschlägige Schrift ὑπὲρ Ὁμήρου πρὸς Πλάτωνα (Suid.) in vier Büchern; außer dem Titel ist nichts bekannt, Dion weist aber in der 53. Rede zweifellos auf dieses Werk hin[65]); da teilt er Platons Urteil kurz mit und fährt fort (3): περὶ μὲν δὴ τούτων ἕτερος λόγος καὶ μακρότερος καὶ οὐ ῥᾴδιος, πότερον Ὅμηρος ἥμαρτε περὶ ταῦτα ἢ φυσικούς τινας ἐνόντας ἐν τοῖς μύθοις λόγους κατὰ τὴν τότε συνήθειαν παρεδίδου τοῖς ἀνθρώποις. οὐ γὰρ ῥᾴδιον διαιτῆσαι τὸ τοιοῦτον καθάπερ οἶμαι δύο φίλων ἀνδρῶν ἀμφοτέρων σεμνῶν τοῦ ἑτέρου τῷ ἑτέρῳ ἐγκαλοῦντος ἑνὸς αὐτῶν καταγνῶναι. Da sind all die Probleme angedeutet, welche die Platon-Homer-Schrift zu lösen hatte. Wie man aus der geistigen Haltung Dions entnehmen kann, löste er seine Aufgabe mit Hilfe der Allegorie in einem für Homer günstigen Sinne. Er verschweigt es auch nicht, daß Platons Urteil zu seiner Schätzung der Poesie gar nicht paßt (5; 6). Sehr wesentlich ist es aber, daß der Ton nicht nur Homer-, sondern auch Platon-freundlich geworden ist. Dion spricht ja von ihnen, wie von gleich hoch zu verehrenden Menschen (δύο φίλοι ἄνδρες); gerade die Tatsache, daß jetzt Platon wieder neben Homer zur Geltung kommt, konnte ihn zu seiner Platon-Homer-Schrift veranlassen.

Zum Verständnis des neubelebten Platonismus finden wir viel Material bei dem Sophisten und Platoniker Maximos v. Tyros[66]). Sein Bekenntnis lautete: 41, 2 ⟨475, 13 H.⟩ καὶ Ὁμήρῳ πείθομαι καὶ πιστεύω Πλάτωνι. Maximos berührt das Verhältnis des Platon zu Homer öfters, dieses solle man auch ohne Parteinahme unter-

---

[65]) Hier folge ich einer schönen Vermutung von Hagen: Quaest. Dioneae ⟨Diss. Kiel 1887⟩ 68. — Die 11. Rede, die Troiana, kann damit nicht gemeint sein; diese ist ein rhetorisches Kunststück (vgl. Kroll: Rh. Mus. 70, 607), doch enthält auch sie interessantes Material.

[66]) Die Charakteristik des Maximos von Mutschmann, Sokr. 5,185, ist historisch richtiger als diejenige von Meiser: Studien z. Maximos v. Tyros bes. 6ff.

suchen (17, 3 ⟨210,19ff. Hob.⟩) und so wird man beide Männer lieben (211, 4). Der platonische Staat braucht die *ἡδονή* nicht (214, 5), ebensowenig wie Sparta oder Kreta: so sei denn auch die Verbannung Homers berechtigt. Andererseits aber blieb auch für Maximos Homer uneingeschränkte Autorität, Quelle alles Wissens: darüber spricht er kurz in der 26. Rede (312, 1 ff.).

Ausführlich hat diese Dinge damals die Ps.-Plut. Homer-Vita dargelegt und dabei auch auf die Abhängigkeit Platons von Homer (c. 122; 128) hingewiesen. Wir wissen auch von anderen halbphilosophischen Schriften „über Homers Philosophie", die in dieser Zeit entstanden sind[67]).

Aber auch die homerische Dichtung muß, wie Maximos meint, gewürdigt werden, vor allen Dingen die herrlichen Charaktere (313 f.). Neben guten Gestalten, wie Achill, Agamemnon, gibt es auch häßliche, wie etwa Thersites (314,12). Maximos berührt sich in seiner Darstellung der homerischen Poesie eng mit Plutarchs De aud. poet. c. 3 (viele Stellen in Hobeins Apparat). Es sind eben dieselben peripatetischen Gedanken: wir wissen ja auch von einem zeitgenössischen Peripatetiker, der über diese Dinge schrieb, das ist die Schrift des Aristokles v. Messene (2. Jahrh. n. Ch.) *πότερον σπουδαιότερος Ὅμηρος ἢ Πλάτων* (Suid.).

Was wir aber bei Plutarch vermißt haben (s. o. S. 137), nämlich den Gegner[68]), gegen den Plutarch immer wieder betonen muß, daß der Dichter neben guten auch schlechte Charaktere nachzuahmen hat, den macht Maximos v. Tyros namhaft, und zwar in demselben Zusammenhange: es sei wirksam die Gegenüberstellung des häßlichen Thersites (vgl. Plut. aud. poet. 18a) mit dem Helden Agamemnon (314, 14), wie wir auch bei Platon neben Sokrates, Timaios oder Parmenides Schwätzer und Aufschneider, wie Thrasymachos, Polos und Kallikles finden. Ich glaube bestimmt, daß sich der Platoniker Maximos ebenfalls milder ausgedrückt hat als seine und Plutarchs — für den Platon ja *ὁ δαιμόνιος* war — Vorlage, welche dem Platon diese „lehrreichen"

---

[67]) Favorinus, Oinomaos v. Gadara, Cassius Longinus, später Porphyrios (Hesych 221, 151, 129, 177); vgl. U. Friedländer: De Zoilo aliisque Homeri obtrectatoribus ⟨Diss. Königsberg 1895⟩ 51.

[68]) Plutarch polemisiert neben dem namenlosen Gegner ausgiebig und deutlich gegen die Stoiker und Epikur.

Parallelen ungescheut vor Augen gehalten haben wird, indem sie sich mit ihm über Homers Verbannung auseinandersetzte.

Damit ist schon die Person Platons selbst berührt; wie sich Maximos zu solchen Fragen gestellt hat, darüber erfahren wir Wichtiges aus seiner Rede „über die sokratische Liebe" (18,216ff. Hob.). Sokrates habe die Liebschaften der Götter getadelt und Homer deshalb aus dem Staate verbannt (222,11); dies sei eine unlösbare Schwierigkeit, denn wir wissen ja viel von Sokrates' Liebe zu Alkibiades, Lysias, Charmides (224,5ff.); sicher passe die Knabenliebe zur Persönlichkeit des Philosophen nicht, soviel aber sei unzweifelhaft, daß Sokrates das Gute dem Üblen auf jeden Fall vorgezogen habe. Deswegen dem Sokrates Vorwürfe zu machen, hält Maximos (225,1) nur eines Thrasymachos, Kallias, Polos für würdig, oder wer noch sonst die sokratische Philosophie bekämpfen wollte.

Hier sehen wir deutlich, wie Maximos bestrebt ist, das von den Rhetoren überkommene Bild zu retuschieren. Denn wir wissen, daß er nicht bloß Platon gründlich gelesen hat (vgl. Hobein: De Max. Tyr. 32ff.), er kennt u. a. den Dion Chrysostomos sehr gut (Hobein 92 ff.), der ja die Platon-Homer-Frage bereits mit ähnlichen Absichten behandelte; wir wissen aber auch von halbphilosophischen zeitgenössischen Schriften, deren Kenntnis wir bei Maximos, wie ich glaube, voraussetzen dürfen. Zenodot[69]) v. Alexandrien verfaßte eine Schrift *πρὸς Πλάτωνα περὶ θεῶν* (Suid.), der Stoiker Telephos v. Pergamon (2. Jahrh. n. Chr., Lehrer des Kaisers L. Verus): *περὶ τῆς Ὁμήρου καὶ Πλάτωνος συμφωνίας* (Suid.), der alexandrinische Rhetor, Aelius Sarapion (unter Hadrian): *εἰ δικαίως Πλάτων Ὅμηρον ἀπέπεμψε τῆς πολιτείας*, selbst der Kaiser Hadrian soll sich zu dieser Kontroverse geäußert haben (Spart. Hadr. 16, 6). Es ist freilich von diesen Schriften bis auf ihre Titel nichts erhalten.

Wir können leider nur bei Maximos feststellen, wie er alle Vorwürfe der Rhetoren — denn, wenn Maximos von Platons Abhängigkeit von Homer oder von der Knabenliebe spricht, sind sie (vgl. o. S. 145)[70]) und nicht etwa die jugendlichen Schwätzer der pla-

[69]) Vgl. Schrader: ⟨Porphyrios⟩, Prolegomena 389, 411; Christ-Schmid I⁶ 81,7.

[70]) Mit Unrecht denkt also Meiser: Studien z. Max. Tyr. ⟨Abhandl. der bayr. Akad. 1909 VI.⟩ 25 bei der Erotik an christliche Gegner; der An-

tonischen Dialoge gemeint — zu entkräften sucht. Ich glaube aber, daß auch die anderen vor ihm in diesem Sinne gearbeitet haben; das Thema ihrer Schriften war ja geradezu ein Vergleich zwischen Platon und Homer, und diese dauernde Gegenüberstellung finden wir dann deutlich bei Maximos wieder.

Die stoische Mythenauslegung herrschte auch bei den Neuplatonikern, ein vollständiges Bild können wir allerdings bloß aus Proklos' Kommentar zum platonischen Staate gewinnen; diese ist die einzig erhaltene Schrift, welche von der Stellung der Neuplatoniker zu Homer ausgiebig handelt[71]. Das Mystische an den Deutungen ist immer mehr in den Vordergrund gedrängt worden, ganz besonders durch Jamblich[72].

In Proklos' Kommentar zum platonischen Staate finden wir eine besondere Abhandlung (in zwei Büchern), die der Platon-Homer-Polemik gewidmet ist: *περὶ τῶν ἐν Πολιτείᾳ πρὸς Ὅμηρον καὶ ποιητικὴν Πλάτωνι ῥηθέντων* (in remp. I 69—205 Kr.). Die unmittelbare Veranlassung zu seiner Abhandlung bot ihm die Rede Syrians, seines Lehrers, die dieser am Platon-Geburtstage (7. Thargelion) *ὑπὲρ Ὁμήρου πρὸς τὸν ἐν Πολιτείᾳ Σωκράτη* (69, 24) hielt. Da versuchte Syrian, Platon vom Widerspruch (Tadel im

---

griff ist recht alt, stammt ja von Theopomp, wir lesen aber z. B. auch im 1. Jahrh. n. Chr. Ähnliches bei Heraklit (76 ff.), später bei Athen. 5, 187e (sicher nach einem Pamphlet des Krateschülers Herodikos, vgl. Gudeman, RE. 8, 975).

[71]) Gelegentlich spricht sich freilich auch Plotin aus und meint, daß man die Mythen, wie die Zeus-Kronos-Sage, vor Uneingeweihten verschweigen sollte (Enn. V 1, 8): da war im Grunde Chrysipp der eigentliche Vorgänger, der bereits auf das Mystische hingewiesen hatte, und dies war auch der religiösen Stimmung der Neuplatoniker willkommen. — Später hatten sie sich auch gegen die recht scharfe christliche Polemik zu wehren, wozu der Hinweis auf die Mysterien dem Julian sehr gelegen war: contra Christ. 135b: *ὑμεῖς* (Christen) ... *ἀποδοκιμάζετε τὸν Ὁμήρου μῦθον. ἐκεῖνο γὰρ οἶμαι δεῖν σιωπᾶν πρὸς ἄνδρας ἀμαθεῖς* usw. Auf der anderen Seite brachte aber gerade die Lektüre der platonischen Schriften den Julian zu entgegengesetzten Anschauungen; so spricht er or. 2 (95, 23 Hertl.) von der Allegorie ablehnend, auch or. 4 (176, 4) lehnt sich eng an die platonische Kritik an: ⟨Hades⟩ *μὴ γὰρ δή τις ὑπολάβῃ τοῦτον, ὃν οἱ μῦθοι πείθουσι φρίττειν* (vgl. rp. 387c) *ἀλλὰ τὸν πρᾶον* usw ... (176, 20): *μὴ δὲ συνδυασμὸν μηδὲ γάμους ὑπολαμβάνωμεν* (vgl. rp. 390c). Berechtigt war also die Kritik des Gregor v. Nazianz, der das Widerspruchsvolle in Julians Haltung gemerkt hat (vgl. Asmus: Ztschr. f. Kirchengesch. 31 (1910), 343 f.); er spricht sehr scharf in seiner 1 Rede gegen Julian 116 f. (Migne 35, 654 ff.): aber auch er hat sich seine Waffen von Platon geholt (rp. III).

[72]) Vgl. Praechter: Genethliakon Robert 144, Bidez: Rev. Ét. Gr. 32 (1921), 40.

Staate, Lob sonst: Phaedr. usw.) zu befreien; auch er hatte einen Kommentar zum Staate verfaßt (Suid.), wir hören von Proklos (95, 28) von seinen *Λύσεις τῶν Ὁμηρικῶν προβλημάτων*, die dieser öfters benutzt[73]). Proklos teilt etwas von seiner Deutung der Theomachie (95, 28), der Traumsendung (115, 27: Plat. rp. 383 a), der Szene auf dem Ida (133, 5), des Scheiterhaufens des Patroklos (152, 7) mit.

Die Neuplatoniker unternahmen also, die von Platon angegriffenen homerischen Mythen mit Hilfe ihrer platonischen Philosophie, d. h. wie sie sich den Timaios auslegten, zu verteidigen. Ihre Aufgabe war eine doppelte: sowohl Platon wie auch Homer zu kommentieren, und sie, noch die einzigen Grundlagen ihres geistigen Lebens, miteinander zu versöhnen.

Selbstverständlich mußten bei der Durchführung eines derartigen Unternehmens Beweise aus allen möglichen Quellen helfen. So finden wir denn bei Proklos Parallelen aus Homer, die zu einer günstigen Auffassung der angegriffenen Stelle verhelfen sollen; Etymologien (wie 99, 9 *πιθός* aus *πειθώ*, 136, 18: Ida = *ὁ τῶν ἰδεῶν τόπος*), die die Sache in einem anderen, viel besseren Lichte zeigen; sie berufen sich auf andere Autoritäten, wie auf die Pythagoreer (97, 19), vielfach auf die chaldäischen Orakel[74]), in der Hauptsache natürlich auf Platon. Zum Beweise sind auch Sammelquellen, wie etwa Homer-Scholien, benutzt worden, es ist z. B. sehr wahrscheinlich, daß Proklos die Porphyrios-Scholien ⟨wenn auch nur mittelbar⟩ kannte[75]).

Das Material ist so recht bunt, und Proklos trägt keine Sorge dafür, daß es gesichtet wird: z. B. beim Herumschleifen Hektors (I 150) beruft er sich auf die aristotelische Erklärung ⟨„thessalische Sitte"⟩, dann aber weist er auf das Gegenstück hin, nämlich auf die Grausamkeit Hektors Patroklos gegenüber, endlich trägt er

---

[73]) Vgl. Krolls Index s. v. Syrian und Immisch: Festschr. f. Gomperz 269.

[74]) Kroll: De oraculis Chald. 70 ⟨Bresl. Phil. Abh VII. 1⟩; diese sind im 2. Jahrh. n. Chr. entstanden und waren das heilige Buch einer religiösen Gemeinschaft; zugrunde lagen ihnen in der Hauptsache platonisch Timaios⟩-pythagoreisch-orphische und orientalische Lehren (vgl. Kroll, RE. 3, 2045)

[75]) Vgl. Schrader: Porphyrios 411. Einige Erklärungen des Porphyrios sind dem Proklos bekannt, so diejenige zur Traumsendung (Plat. rp. 373a, Porph. Il. B 8, Procl. I 115, 14 spricht von *οἱ πολλοὶ τῶν ἐξηγητῶν*), zur *ἕλξις Ἕκτορος* (Plat. rp. 391 b, Porph. *Ω* 15, Procl. 150, 11: *ὑπὸ τῶν παλαιῶν*).

die unglaublich kühne allegorische Auslegung Syrians vor, welche bei einigermaßen logischem Denken die anderen Argumente überflüssig macht, wenn sie ihre Beweiskraft nicht geradezu aufhebt. Proklos kommt im 1. Buche bei der Homer-Interpretation zum Ergebnis, daß Platon Recht hatte, wenn er Homer zur Erziehung nicht zulassen wollte, er wollte dies aber deshalb nicht, weil auch er dessen bewußt war, daß Homer eine göttliche Offenbarung sei.

Wichtige Aufschlüsse geben uns Proklos' Hinweise auf Ähnlichkeiten in platonischen Schriften. Er spricht wiederholt davon, daß sich auch bei Platon minderwertige Charaktere, wie Kallikles und Thrasymachos, finden (110, 11); ja, wäre ihre Nachahmung für die Jugend schädlich (159, 28ff.), so wäre nicht nur Homer, sondern auch Platon verwerflich. Dann beschäftigt sich Proklos im 2. Buche (154—205) eingehend mit Platons Verhältnis zu Homer. Er weist nach, daß Platon der größte Bewunderer Homers war, seine philosophischen wie religiösen Gedanken auf Homer zurückgehen: Im Phaidros ist Sokrates selbst Dichter, bei der Hadesschilderung im Staate, im Phaidon und im Gorgias lehnt sich Platon eng an Homer an, ja, eine Untersuchung des Kratylos würde ergeben (169, 20), *ὅτι διὰ πάντων ὡς εἰπεῖν τῶν ἐν φιλοσοφίᾳ σκεμμάτων εἰς τὴν Ὁμήρου ποίησιν ἀποβλέπων ὁ Πλάτων ἐκεῖθεν παραδέχεται τὰς πρώτας ὑποθέσεις τῶν λόγων.*

Da klingen überall trotz des neuplatonischen Anstriches eigentlich antiplatonische Gedanken nach, die von den Rhetoren ausgingen (s. o. S. 145ff.); sie sind aber gemildert worden genau in dem Sinne, wie wir dies bereits bei Maximos v. Tyros kennengelernt haben. Daraus ergibt sich der Schluß von selbst, daß sich diejenige Platon-Homer-Literatur, von welcher wir einige Titel — meist aus dem 2. Jahrh. n. Chr. (s. o. S. 149) — besitzen und deren Spuren wir bei Maximos noch erkennen können, auch weiter entwickelte, oder es wurde, was noch wahrscheinlicher ist, das einmal zusammengebrachte Material immer weitergegeben.

Aus dieser langen Tradition erklären sich Ähnlichkeiten bei Proklos und Maximos leicht; nur diese beiden Männer gestatten uns einen Einblick in jene interessante literarische Bewegung. Der Vater dieser Kompromißbestrebungen war der Wunsch, den Frieden zwischen beiden Männern, welche die Herzen der treuen Schüler

erfüllten, wiederherzustellen. Daß dies nur ganz äußerlich gelingen konnte, lag an Platon selbst.

Im 3. Buche des Staates hatte er scharfe Worte für Homer und die Dichtung überhaupt, er mußte den bewunderten Dichter verbannen. Doch fiel ihm die Verbannung schwer, er ist im 10. Buche zu demselben Thema zurückgekommen; da legte er noch einmal sein Bekenntnis für Homer ab, den er ja von Kindheit an so innig geliebt hatte. Er sah jedoch resigniert ein, daß persönliche Gefühle bei seiner Untersuchung ausgeschlossen sind (rp. 595 c: *οὐ γὰρ πρό γε τῆς ἀληθείας τιμητέος ἀνήρ*), formulierte seine Sätze noch schärfer und kämpfte leidenschaftlich gegen zeitgenössische Homer-Anbeter. Zwar haben die Gegner, vor allem die Peripatetiker, Platons Stellung etwas geschwächt, doch hat Platon deutlich genug gesprochen: wer das Kompromiß versuchen wollte, der mußte seine Worte umdeuten. Und das ist gekommen, als die Worte beider Männer fast zu Glaubenswahrheiten, die Versöhnung zur Herzensangelegenheit geworden sind.

Breslau. Stefan Weinstock.

VI.

Tellos, Kleobis und Biton.

In der denkwürdigen Unterredung richtet Kroisos an Solon keine allgemein gehaltene, vielmehr die ganz bestimmte Frage, ob er unter seinen Zeitgenossen einen vollkommen glücklichen Menschen kennengelernt habe (Her. I 30): *νῦν ὦν ἵμερος ἐπειρέσθαι μοι ἐπῆλθέ σε εἴ τινα ἤδη πάντων εἶδες ὀλβιώτατον.* Denn *εἶδες* weist, worauf Stein z. d. St. aufmerksam macht, auf eigene Lebenserfahrung Solons hin[1]). Nach attischem Maßstabe, nicht nach lydischem, schätzt Solon die guten äußeren Verhältnisse seines Helden ein (*ὡς τὰ παρ' ἡμῖν*); und seine Worte *τῆς πόλιος*

[1]) Der Parallelbericht über das Gespräch Solons mit Kroisos bei Plutarch (Sol. 27) enthält wesentliche Abweichungen. Auf ausdrückliches Verlangen des Königs kommt nach ihm Solon zum Könige, während Herodot bloß berichtet, er sei ähnlich wie nach Ägypten zu Amasis, so auch nach Sardeis gekommen: die Zusammenkunft mit beiden Königen entsprach mithin Solons ursprünglichem Reiseplan. Das ist für die Bewertung seiner Erzählung wichtig. Wie eine Respektsperson wird Solon vom Könige gastfreundlich aufgenommen, während er nach Plutarch an seinem Hofe eine nicht immer glückliche Rolle spielt. Die jüngere Darstellung hat die durch die Tradition feststehenden Hauptzüge zwar beibehalten, aber sie im einzelnen variiert oder vielmehr vergröbert. Was die ältere durch eine in ihrer Schlichtheit wirkungsvolle Anschaulichkeit erreicht, das meint die jüngere durch starkes Auftragen der Farbe ersetzen zu müssen. Von Herodots Vorbild ist in ihr wenig zu spüren, seine unmittelbare Einwirkung ausgeschlossen: ein anderer, jüngerer Parallelbericht muß also Plutarchs Vorlage sein. Es fehlen all die feinen, kleinen Züge, die Herodots Darstellung so lebensvoll machen und nur aus einer bestimmten Zeit Athens, eben der solonischen, ihre Erklärung finden. Mit der Erzählung von Kleobis und Biton ist es auch nicht anders: auch in sie werden neue Züge hineingetragen: an Stelle der schlichten, fast naiven Einfalt in Herodots künstlerisch abgetönter Erzählung sind Rationalismus und unschöner Aufputz in Nebendingen getreten. Plutarch bemerkt, man habe erkannt, die Zusammenkunft in Sardeis sei mit der Chronologie unvereinbar. Er selbst ist allerdings anderer Meinung und hat sich von dem richtigen Gefühle leiten lassen, wenn er den *λόγος* als *πρέπων τῷ Σόλωνος ἤθει καὶ τῆς ἐκείνου μεγαλοφροσύνης καὶ σοφίας ἄξιος* bezeichnet. Auch das beweist, daß Plutarch seinen Bericht von andersher, aber nicht von Herodot übernommen hat.

εὖ ἡκούσης deuten auf die Zeit, da Athen infolge der durch die solonische Gesetzgebung wieder geschaffenen Ruhe und politischen Erstarkung sich eines sichtbaren Aufschwungs erfreute. Die 'Legende', wie Herodot sie wiedergibt, läßt also Solon ein persönliches Erlebnis schildern. Ebenso wird der Kampf, in dem Tellos fiel, zwischen den Athenern und ihren 'Stadtnachbarn', den Eleusiniern, als in seine Zeit fallend zu betrachten sein. Damit ist schon angedeutet, daß ich mich der Ansicht A. v. Premersteins nicht anschließen kann, der — hierin v. Wilamowitz folgend (Ar. u. Ath. I 268, 16) — die Meinung ausspricht (Österr. Jahresh. XIII 1910, 41. 49), Herodot habe die ganze Geschichte des Atheners Tellos aus seinem Grabepigramm herausgelesen. Sie erscheint zunächst sehr überzeugend, zumal v. Premerstein den sicheren Beweis dafür erbracht hat, daß nichts dem entgegensteht, Herodot habe das Weihgeschenk der Argiver, die Bildsäulen des Kleobis und Biton mit ihrer hocharchaischen Inschrift, in Delphoi selbst gesehen. Es stände mithin so, daß hier wie dort die Darstellung Herodots von der Betrachtung und Lesung der Monumente ausgegangen ist. Daß diese Auffassung für die Geschichte von Kleobis und Biton in diesem ausschließlichen Sinne nicht zutrifft, wird sich weiter unten zeigen. Was die Tellosgeschichte betrifft, so ist gar nicht zu leugnen, daß Herodot das Grab des Tellos[2]), von dem er so Schönes zu erzählen weiß, aufgesucht haben kann und das Grabepigramm dann natürlich gelesen haben wird[3]), Aber wie hätte Herodot Tellos' Lebensgeschichte mit ihrer doch ziemlich beträchtlichen Menge von Einzelheiten, die der solonischen Zeit eigentümlich sind, aus dem Grabepigramm herauslesen können? Denn ein solches aus dem Anfange des 6. Jahrhunderts — das ist ja damals allgemein üblich — umfaßt in der Regel höchstens nur ein Distichon und ist immer von der äußersten, wahrhaft lapidaren Kürze. Dann aber ist es von vornherein ausgeschlossen, daß das Monument allein, wenn ich hier so sagen darf, Herodot das 'Material' zu seiner Erzählung geboten habe.

---

[2]) Über den Namen vgl. v. Wilamowitz a. a. O.

[3]) So scheint mir die Wendung *τελευτὴ τοῦ βίου λαμπροτάτη ἐπεγένετο* in etwas an das Grabepigramm anzuklingen wenigstens das Wort *λαμπροτάτη* fügt sich leicht und zwanglos in das daktylische Metrum ein und würde demnach (als Schluß des Epigramms zugleich?) dem Pentameter in erster Linie zukommen.

Schon das allein macht die Annahme mindestens wahrscheinlich, daß Herodot für die Tellosgeschichte noch eine ganz andere Quelle vorgelegen hat, die für ihn die eigentlich maßgebende war. Dann kann sie aber ebensowenig wie das Monument allein eine mündlich überlieferte, sondern nur eine schriftliche gewesen sein. Eine sehr schöne Parallele mag das, was vielleicht zunächst seltsam oder unglaubwürdig erscheint, näher erläutern. Daß Herodot das Schlachtfeld in den Thermopylen aufgesucht und die Aufschriften auf dem Grabe des Leonidas und der Seinen gelesen hat, ist wohl selbstverständliche Annahme. Gibt er doch die Begründung dafür selbst durch die Bemerkung, daß ihm die Namen der Dreihundert sämtlich bekannt seien (VII 224). Woher aber sonst können sie es gewesen sein, wenn nicht durch das Monument selbst, auf dem das Verzeichnis der Namen nicht gefehlt haben wird? Alle griechischen Stämme, deren Angehörige bei Thermopylai gefallen waren, hatten natürlich dort die üblichen Grabdenkmäler gesetzt: wie kommt es aber, daß Herodot von den Grabaufschriften nur einen in sich fest abgeschlossenen Teil im Wortlaute wiedergibt, die für das Gesamtkontingent der Peloponnesier, für Leonidas' Schar und den Seher Megistias, gleichfalls einen Spartaner? Herodot folgt hier offenbar einer schriftlichen Tradition, in der die Epigramme auch ihrem Wortlaute nach standen. Die hier getroffene Auswahl läßt die Tradition als eine ausgesprochen spartanerfreundliche erkennen, aber sie ist keine in Sparta selbst (wie Boas, de epigr. Simonid. I 24 sq. meinte), sondern in dem mit Sparta immer auf das engste liierten Delphoi entstandene (Verf., Wochenschr. f. kl. Phil. 1906, 899 f.). Eine solche hat Herodot also benutzt, und so erklärt sich wohl auch (im Gegensatz zu v. Wilamowitz, Sappho u. Simon. 201) der ionische Vokalismus in der Grabschrift der Spartaner.

Was Herodot bei der Darstellung einer der am meisten bekannten und gefeierten Episoden der Perserkriege getan hat, kann demnach für die Tellosgeschichte ebenso zutreffen. Und in der Tat muß auch hier eine schriftliche Quelle ihm vorgelegen haben, der er ausschließlich gefolgt ist. Wir können nicht sagen, daß erst der Gang zum Grabe des Tellos Herodot die Anregung gegeben hat, seine Geschichte zu erzählen; aber mit einigem Recht dürfen wir vermuten, er könne seiner Erzählung jene Wärme ge-

geben haben. Sei dem nun, wie es wolle: wie wäre die Tatsache, daß die Tellosgeschichte ganz deutlich und bestimmt auf die Zustände der solonischen Zeit anspielt, anders zu erklären als dadurch, daß Herodot den λόγος anderweit bereits schriftlich aufgezeichnet vorfand? Denn schwerlich hätte er dann mit solcher geschichtlichen Treue angeben können, warum Solon Tellos für den glücklichsten aller Menschen hält, wenn er nicht in dieser seiner Quelle den Stoff in ähnlichem Sinne bereits verarbeitet vorgefunden hätte. Zugrunde liegen muß also ein λόγος, der jener legendenhaften, novellenartig ausgestalteten Überlieferung angehört, die über Solon im Umlauf war. Daß sie sehr alten Datums war, daß sie, zum Teil wenigstens, sogar der auf seinen Tod unmittelbar folgenden Zeit sicher angehört hat, zeigt u. a. auch die Erzählung, die ihn zum Salaminier macht und die bereits Kratinos (bei Diog. Laert. I 62) ausdrücklich als Legende andeutet[4]). Wir können nun einen Schritt weiter gehen und sagen: was zugrunde liegt, kann nichts anderes als eine Art von Volksbuch gewesen sein, das von Solon in ähnlicher Weise erzählte, wie die Homer- und Hesiodvita, die, wie v. Wilamowitz uns gezeigt hat (Ilias u. Homer 396 ff.), zum Teil sehr alte und wertvolle, gleichfalls novellistisch geformte Überlieferung enthalten. Zum mindesten war es ein auf starke attische Einflüsse zurückgehendes, aller Wahrscheinlichkeit nach aber in Athen selbst entstandenes, rein attisches, altes Volksbuch. War in ihm, was anzunehmen durchaus naheliegt, von Solon mit derselben moralisierenden Tendenz erzählt, die Herodots Geschichtswerk überhaupt eigentümlich ist, so wäre damit zugleich bewiesen, daß sein Werk in ausgedehntem Maße einen starken Niederschlag solcher schriftlich bereits vor ihm niedergelegter λεγόμενα verschiedener Art enthält.

Weist somit die Tellosgeschichte nach Athen, so führt uns die Erzählung von dem Gespräche Solons mit Kroisos nach Kleinasien hinüber. Zwar gehen die Meinungen über ihre Herkunft noch auseinander: teils läßt man sie in Delphoi entstanden sein (so R. Schubert, Gesch. der Könige von Lydien 77 f.), teils in Athen (so H. Landwehr, Hist. Zschr. LV 1886, 266, in einer Rezension der Schrift Schuberts). Beide Ansichten enthalten

[4]) Vgl. hierüber das Herm. LII 1917, 552ff. sowie Klio XX 1926, 396f. von mir näher Ausgeführte.

zweifellos einen richtigen Kern. In Delphoi, wo das Gedächtnis an mannigfache Beziehungen zu Lydiens Herrschern, insbesondere zu Kroisos, fortlebte und Herodot, wie seine Darstellung zeigt, reiches Material für seine Kroisoserzählung gesammelt hat (vgl. auch v. Premerstein a. a. O. 41), wird in manchen Zügen auch das Bild des letzten Lyderkönigs geprägt worden sein. Anderseits ist es undenkbar, daß Athen ohne wesentlichen Einfluß auf die Gestaltung des herodoteischen Geschichtswerkes geblieben ist, dessen größter Teil zum mindesten dort entstanden ist. Das zeigt, für unsere Zwecke am besten, die Verquickung der Tellosgeschichte mit der Kroisosnovelle. Ob delphische, ob attische Tradition hier oder dort stärker vorwiegen mag: im allgemeinen ist zu sagen, daß die Novelle da zu entstehen pflegt, wo ihr Träger zu Hause ist. Das könnte, soweit in ihr von Solon die Rede ist, ausschließlich nach Athen weisen: aber ihn führen die Reisen[5]), deren er in seinen Gedichten Erwähnung getan hatte und die zu einem feststehenden, wichtigen Zug seines von der Novelle geprägten Bildes geworden sind, weit über den engeren Horizont seiner Heimat hinaus und bringen ihn mit Kroisos zusammen. So ist in Ionien die Kroisosgeschichte in ihren wichtigsten Teilen entstanden, wie sie uns v. Wilamowitz (Ar. u. Ath. II 66 f.) in schönen Worten beredt dargestellt hat. Ihr Kern ist unverändert durch die Jahrhunderte hindurch von der Tradition weiter getragen worden, mögen auch andere Bestandteile allmählich an sie angeschlossen worden sein, die ihr von Haus aus fremd waren. Das geht aus dem, was Herodot Solon im Gespräche zu Kroisos sagen läßt,

---

[5]) Über die Zeit, in der Solon die Reisen unternahm, die ihn der Legende nach u. a. auch mit Kroisos zusammenbrachten, scheint jetzt im allgemeinen Übereinstimmung zu herrschen. Hatte noch Niese (Z. Gesch. Solons u. seiner Zeit: Histor. Unters. A. Schaefer gew. 8 ff.) vor der Wiederauffindung der Ἀθηναίων πολιτεία in sehr überzeugender Weise ausführen können, daß die Reisen, die Solon lediglich zu Handelszwecken unternahm, in eine frühere Zeit seines Lebens, jedenfalls vor das Archontat, zu setzen seien, die Annahme einer zweimaligen Reise (in früherer Zeit und nach dem Archontat) von seiten Plutarchs und seiner Gewährsmänner dagegen Legende sei, so ist diese Ansicht jetzt nicht mehr zu halten. Vielmehr zeigt die aristotelische Schrift, in der auf den Inhalt solonischer Gedichte, die der Reise erwähnen, ausdrücklich Bezug genommen wird, daß Solon die Reise, die ihn nach Ägypten, Kypros und Kleinasien geführt hat, einige Jahre nach dem Ablaufe seines Archontats angetreten hat. Ebenso nimmt auch bereits Herodot (I 29) bei der Erwähnung von Solons Reise auf ein Gedicht Solons Bezug. Über das Nähere vgl. v. Wilamowitz, Ar. u. Ath. I 15 f.

deutlich genug hervor: legt er doch auch seine und seiner Zeit Gedanken über Menschenlos und -schicksal ihm in den Mund. Aber auch in seiner Heimat hatte man Solons nicht vergessen. Mochte das Auftreten des Peisistratos ihn in den Hintergrund gedrängt haben, mochte sein staatsmännisches Wirken infolge der Wirren, die schließlich zur Begründung der Tyrannis führten, bald der Vergessenheit anheimgefallen sein: die Novelle hat auch hier seiner Person sich unmittelbar bemächtigt. Was seinen, von heißer und inniger Heimatsliebe geleiteten Bemühungen, dauernd versöhnend und ausgleichend im Streite der Parteien zu wirken, versagt geblieben war, dafür ward ihm durch sie in reichem Maße Ersatz zuteil. Denn sie bewahrte so manche Anekdote aus seinem Leben, die, mochte sie nun wahr oder aus dem mit fein nachfühlender Intuition erfaßten Wesen des seltenen Mannes heraus gedichtet sein, den Menschen selbst widerspiegelte. Vor allem hat die Novelle wie in Ionien so auch in seiner attischen Heimat das Bild des Weisen geschaffen, der, über dem Streite der Parteien mit überlegener Ruhe stehend, lehrt, worin das Glück des für seine Stadt wirklich nützlichen Bürgers besteht, was ihm dauerndes und dankbares Gedenken der Nachkommen sichert.

Hält man sich dies gegenwärtig, so verstehen wir nun auch, wie die einzelnen Züge der Kroisos- und Solon-Novelle, hier wie dort, in Ionien, in Athen, in Delphoi selbständig sich bildend, wie einander sich anziehende Kristalle in der Erzählung Herodots sich zusammenschließen. Wie bei der Person des Tellos, so hält sie auch bei der des Kroisos in den Hauptzügen gleichfalls ein geschichtlich treues Bild fest. Zwar stellt sie in Kroisos und Solon in bewußter, frei schaffender Absicht zwei stark kontrastierende Typen scharf einander gegenüber, zwar schaltet sie mit der ihr eigenen Freiheit, indem sie den zeitlichen Abstand zwischen beiden Persönlichkeiten, soweit er dem Zwecke, den ihre Erzählung im Sinne hat, zuwiderläuft, verwischt oder wenigstens stark zurücktreten läßt. Immerhin aber wäre das streng Geschichtliche auch in ihr insofern gewahrt, als Solon, der Kroisos mit ungleich reicherer und tieferer Lebenserfahrung entgegentritt, nur als der auch an Jahren erheblich Vorgerückte gedacht werden kann. In diesem Sinne betrachtet, stehen in der Unterredung die beiden Männer sich einander gegenüber, die, im ganzen genommen, auch als

Zeitgenossen anzusehen sind. Dann kann auch die Chronologie[6], wegen deren bereits die von Plutarch nicht genannten Gewährsmänner Bedenken hatten, die Begegnung der beiden für Wirklichkeit zu halten (Sol. 27), uns nicht mehr daran hindern, die Kroisosnovelle für eine mit einem wirklich geschichtlichen Kerne durchsetzte Dichtung zu halten.

In den Rahmen der Erzählung Herodots gehört aber auch die Geschichte von Kleobis und Biton. Sie ist durch die Wiederauffindung der von ihm selbst bezeugten Statuen, die glückliche Entzifferung der zu ihnen gehörigen Weihinschrift in besonders helles Licht gesetzt. Zwei hocharchaische Statuen vom Typus der sogenannten Apollines mit unverkennbarer Zwillingsbildung, von jugendlich athletischem und gutmütigem Aussehen, trotz aller durch die noch unentwickelte Kunst bedingten Steifheit in augenfälliger Bewegung dargestellt, wie sie beide mit dem linken Fuße gleichmäßig ausschreiten (vgl. v. Premerstein, a. a. O. 42): dazu die Plinthe mit der Aufschrift:

> *[Κλέοβις καὶ Βί]τον τὰν ματάρα |*
> *ἐάγαγον τō̃ι δυγō̃ι. | [Πολυ]μέδες ἐποίεε hαργεῖος.*[7])

---

[6]) Tod Solons unter dem Archontat des Hegesistratos (560/59, nach Phanias bei Plutarch Sol. 32), Untergang des lydischen Reiches 546.

[7]) In der Konstituierung des Textes bin ich v. Premerstein unbedenklich gefolgt, während Pomtow (SIG I[3] 5) *τοίδ' υἱοί* liest. Aber die Lesung unterliegt erheblichen Bedenken. Einmal liegt nichts vor, was absolut verbietet, den Buchstaben zwischen *υ* und *ο* als *γ* zu lesen: denn selbst wenn man die Begründung v. Premersteins, daß nach dem epigraphischen Befunde der fragliche Buchstabe ein Gamma zu sein scheine (a. a. O. 46), nicht unbedingt gelten lassen wollte, so spricht doch die größere Wahrscheinlichkeit entschieden für seine Auffassung. Die Lesungen *τοὶ δυῖοι* und *τοὶ δυιοί* = *τοὶ δοιοί* wies v. Premerstein zurück, weil in beiden der Diphthong *υι* große Schwierigkeiten bereite und ein Zusatz, wie 'die zwei', 'die beiden' in der knappen, lapidaren Fassung überflüssig erscheine. Dasselbe Bedenken gilt ebenso für Pomtows Lesung. Ein wenig Stilgefühl darf man den priesterlichen Beamten zu Delphoi, die den Wortlaut der Inschrift zu bestimmen hatten, denn doch wohl zutrauen. Aber was gäbe es nach Pomtows Lesung für einen Satz: 'Kleobis und Biton führten ihre Mutter diese hier die Söhne'? Der Einwand C. Roberts (Archäolog. Miszellen: Münch. Sitz.-Ber. 1916, 2. Abh.), da in *hαργεῖος* der Hauch graphisch ausgedrückt sei, müsse er es auch in *hυιοί* sein, ist nicht zwingend, da (nach Pomtows Auffassung) das Fehlen des *h* denkbar wäre. Dagegen ist der andere Einwand Roberts entscheidend, daß es dann *τοίδε τοὶ hυιοί* heißen müsse. Vielmehr ist v. Premerstein entschieden im Recht (und dem schließt sich auch Robert an), wenn er zu dem an sich mehrdeutigen *ἐάγαγον* eine nähere Bestimmung dringend erwartet. Weist so schon alles entschieden auf *τῶι ζυγῶι* als die einzig mögliche Lesung hin, nicht minder die von v. Premerstein wie von Robert betonte

Hier war also in aller der hocharchaischen Zeit eigenen lapidaren Kürze die rühmenswerte Tat der Brüder, die ihre Mutter unter dem Joche zum Tempel brachten, genannt. Was liegt nun näher, als zu sagen, daß die Betrachtung und Lesung des Monuments, sowie das, was er in Delphoi sich von Kleobis und Biton sonst hat berichten lassen, Herodot die ausschließliche Anregung gegeben habe, ihre Geschichte in die Erzählung von Kroisos einzuflechten? Stimmen wesentliche Züge seiner Darstellung mit den Bildwerken nicht völlig überein? Ihre in der Kindesliebe sich bekundende einmütige und willensfreudige Gesinnung, ihre Körperstärke, der sie den Sieg im *ἆϑλον* zu verdanken hatten und die ihnen den 45 Stadien weiten Weg zurücklegen half? Ließ sich dann nicht auch die Erzählung von der schönsten Tat ihres kurzen Lebens unter dem gleichen Gesichtspunkte der Tellosgeschichte

---

Tatsache, daß mit diesem *τῶι ζυγῶι* der Inschrift die Wendung in der Erzählung Herodots oder (nach Robert) vielmehr in der von ihm verwerteten Novelle übereinstimme: *ὑποδύντες αὐτοὶ ὑπὸ τὴν ζεύγλην*.

Auch sonst ist Pomtows Erklärung befremdend, die Künstlerinschrift sei um etwa ein halbes Jahrhundert älter als die andere, die von der Tat der Brüder erzählt. Zum Beweise dafür bezeichnet er das Alphabet der ersten als argivisch, das der zweiten (wegen der Form *ματάρα*) als phokisch. Aber v. Premerstein spricht ausdrücklich davon (S. 48), daß die Weihinschrift bloß indifferente Zeichen enthält: es müßte also erst bewiesen werden, daß das Gegenteil der Fall ist. Auch hat Pomtow den Nachweis v. Premersteins, daß die Form *ἐποίεε* (Imperfekt) gerade nicht argivisch, sondern vielmehr ausgesprochen phokisch ist, nicht zu widerlegen vermocht. Damit ist seiner ohnehin schon recht zweifelhaften Annahme, die jüngere Inschrift sei, als die Statuen in dem durch die Alkmeoniden wieder hergestellten Tempel (ca. 520—515) aufgestellt wurden, 'in usum posterorum Delphicis litteris' eingemeißelt worden, der Boden entzogen. Ich dächte, wir hätten allen Grund, uns des durch einen glücklichen Zufall wiedergewonnenen, durch sein Alter wie durch seine eigenartige Inschrift gleich wertvollen Monuments zu freuen. So stellt gegenüber den lichtvollen und überzeugenden Ausführungen v. Premersteins seine Veröffentlichung durch Pomtow entschieden einen Rückschritt dar.

Anderer Meinung ist Hiller von Gärtringen (Ph. W. 1924, 856 in der Besprechung von Ed. Schwyzer, Dial. Graec. exempl. epigr. potiora, Lipsiae 1923): *ματάρα* werde zwar als delphisch erklärt, aber *ἐποίεε* sei echt argivisch (nach Pomtow). Eine das Hin und Wider der Meinungen ausgleichende Beobachtung scheint mir K. Meister (Die hom. Kunstspr., S. 126) ausgesprochen zu haben, schon in der Zeit der archaischen Alphabete finde sich auf Inschriften nicht selten ein eigenartiges Dialektgemisch. Das würde auch hier insofern zutreffen, als das Weihgeschenk im Auftrage von Angehörigen eines anderen griechischen Stammes von einem Argiver angefertigt ist. Vielleicht erledigen sich dadurch schon die von Robert erhobenen Bedenken. Aber ich will mich nicht allein auf diesen Hinweis beschränken, zumal da Robert auch auf andere Weise widerlegt werden kann, die nicht bloß auf diese rein formale Erscheinung sich stützt. (Vgl. hierzu Verf., Ph. W. 1926, 423ff.)

anfügen? Denn auch die beiden Jünglinge bezeichnet Solon als glücklich, weil ihr Lebensende schön war. Allerdings sind beide Tellos gegenüber nur δευτεραῖοι und außer dem, was sie dadurch mit jenem verbindet, weiß Herodot zweierlei von ihnen zu rühmen, ihr Vermögen (βίος ἀρκέων) und ihre Stärke (ῥώμη σώματος).

Wer indessen die Darstellung Herodots aufmerksam durchliest, bemerkt, daß der Gedanke an die gleiche λαμπρὴ βίου τελευτή, die den inneren Zusammenhang zwischen beiden Erzählungen herstellt, nicht die einzige der zweiten Erzählung gegebene Deutung ist. Denn Herodot bringt noch eine andere, davon ganz abweichende Auffassung vor, für die Kleobis und Bitons Lebensausgang als Beispiel dienen kann (I 31): διέδεξέ τε ἐν τούτοισι ὁ θεὸς ὡς ἄμεινον εἴη ἀνθρώπῳ τεθνάναι μᾶλλον ἢ ζώειν. Sie ist an dieser Stelle um so auffallender, da sie mit dem von Herodot beabsichtigten Zwecke seiner Erzählung in gar keinem inneren Zusammenhange steht. Da sie trotzdem von Herodot vorgetragen wird, so ist keine andere Erklärung dafür möglich, als daß sie die ursprüngliche ist, d. h. in der Fassung, in der Herodot die Geschichte kennengelernt und in wesentlichen Stücken auch wiedergegeben hat. Zweimal wird in ihr der Gedanke ausgesprochen, daß der Tod für den Menschen besser sei als das Leben: einmal an der bereits bezeichneten Stelle, der darauf folgenden Schilderung vom Ende der beiden vorausgreifend, das zweitemal nur flüchtig andeutend inmitten der Erzählung, als die überglückliche Mutter die Göttin bittet δοῦναι τὸ τῷ ἀνθρώπῳ τυχεῖν ἄριστόν ἐστι[8]. Damit ist wohl zur Genüge bestätigt, daß die

[8]) Wie haben die Jünglinge erfahren, was für sie nach dem Willen der Göttin das Beste ist? Nach der εὐχή der Mutter (wie kann man diese Worte streichen wollen?) und einem Opfer an die Göttin schmausen die beiden und legen sich dann ἐν αὐτῷ τῷ ἱρῷ zum Schlummer nieder. Nicht in einem beliebigen, dem Kultus dienenden Gebäude des Tempelbezirks oder in einem der dort befindlichen ἱστιητόρια, wie Stein meint, sondern, worauf αὐτῷ deutlich hinweist, im Inneren des Tempels selbst. Aus einem zur Nachtzeit gesuchten Traumorakel wollen sie also den Willen der Gottheit erfahren, um dessen Kundgebung sie durch das Opfer am Tage vorher gebeten haben. Am Morgen darauf findet man beide tot: hielt man das für eine Entweihung des Heraion, die ihre etwaige Sühne erheische, deren Notwendigkeit der Gott in Delphoi aber auf Befragen seines Orakels verneinte? So nimmt v. Premerstein an (a. a. O. 41). Wäre die Sühne notwendig gewesen, wem hätte sie mehr gebührt als der Göttin, in deren Tempel die beiden eines so plötzlichen Todes gestorben waren? In ihm hätte man dann auch ihre Bildsäulen zu erwarten. Aber

ganze Geschichte, obwohl sie als Beispiel einer *λαμπρὴ τελευτὴ τοῦ βίου* von Solon erzählt wird, zugleich als Beispiel für jene andere Auffassung zu verstehen ist. Da beide in der Darstellung Herodots sich gewissermaßen durchkreuzen, so läßt sich nun auch der weitere Schluß ziehen, daß Herodot die Geschichte einer schriftlichen Vorlage folgend wiedergegeben hat. Gewiß ist die Auffassung, welche die Geschichte der beiden Brüder als ein Beispiel für ein glückliches Ende betrachtet, das unmittelbar nach der schönsten Tat ihres Lebens eintritt, die ältere; und erst die veränderte Lebensstimmung einer späteren Zeit, die über die Not und den Jammer des ohnehin so kurzen Erdenlebens klagt, legt in diese Geschichte einen ihr ursprünglich ganz fremden weltmüden Gedanken hinein, daß der Tod für die Sterblichen kein Übel sondern ein Glück sei. Aber was die Vorlage, der Herodot folgte, betrifft, so ist hier das Umgekehrte der Fall: die spätere Idee dominiert in ihr, während Herodot die ältere, ihre wesentlichen Züge fein herausfühlend, in den Vordergrund rückt, um so die Verbindung mit der Tellosgeschichte gewinnen zu können, ohne daß er indessen von seiner Vorlage mit ihrer veränderten Auffassung sich ganz hätte unabhängig machen können.

Welcher Art war nun die schriftliche Vorlage Herodots und wo hat er sie kennengelernt? In Argos sind die beiden Jünglinge zu Hause, dort vollbringen sie die schönste Tat ihres so kurzen Lebens. Die Argiver aber — so läßt Herodot Solon seine Erzählung schließen — ließen Bildsäulen der beiden Jünglinge anfertigen und weihten sie nach Delphoi *ὡς ἀνδρῶν ἀρίστων γενομένων*. Die Bestätigung dafür haben wir jetzt wieder in Händen. Der Künstler bezeichnet sich selbst als Argiver, aber der Dialekt der Weihinschrift ist phokisch (v. Premerstein a. a. O. 49). Auch diese Spur führt von Argos nach Delphoi hinüber, noch weit stärker aber die Tendenz der Geschichte überhaupt, durch die ihr ursprünglicher Gehalt eine Umbrechung in das resigniert Moralisierende erhalten hat. Wir haben demnach eine zwar ursprünglich argivische Geschichte vor uns, die Herodot aber auf dem Umwege

---

wie hätte die Göttin eine Sühne für das fordern können, was doch offenbar nach ihrem Willen in ihrem Tempel geschehen war? So lag auch kein Anlaß dazu vor, den Gott in Delphoi zu befragen: mithin muß der Grund für die Weihung der Bildsäulen dorthin ein ganz anderer gewesen sein.

über Delphoi, durch die unter dem Einfluß der delphischen Priesterschaft entstandene, ihren propagandistisch lehrhaften Zwecken dienende, schriftliche Tradition kennengelernt und in seinem Sinne verwertet hat. An diesem einen Beispiel, wo monumentales wie literarisches Zeugnis sich die Hände reichen, erkennen wir besonders deutlich, wie die delphische Priesterschaft kein ihr zu Gebote stehendes Mittel unbenutzt gelassen hat, den Ruhm ihres Gottes und den Glanz seines Tempels wie nicht zuletzt auch ihr eigenes Ansehen zu steigern und zu mehren. Und einen weiteren, für unsere Zwecke sehr wichtigen Schluß, den ich mit Absicht bis jetzt mir aufgespart habe, gestattet einwandfrei der epigraphische Befund. Die delphische Weihinschrift gehört, wie v. Premerstein überzeugend nachgewiesen hat (a. a. O. 49), dem Anfange des sechsten Jahrhunderts an. Zwar ist a. a. O. bereits darauf hingewiesen worden, daß das delphische Monument das chronologische Urteil des antiken Geschichtschreibers bestätige, der die Ruhmestat der Brüder und die Errichtung ihrer Statuen in solonische Zeit ansetzen zu sollen glaubte; aber das so gewonnene Ergebnis hat doch noch eine ganz andere Bedeutung, wenn es auch auf die Tellosgeschichte ausgedehnt werden kann. Alle drei, Tellos wie Kleobis und Biton, bezeichnet Solon als die glücklichsten seiner Zeitgenossen (s. oben S. 154). Da die argivischen Brüder als solche aufzufassen Herodot von seinem Standpunkt aus durchaus berechtigt war, so ist es, zumal nach dem über die Tellosgeschichte oben Ausgeführten, eigentlich selbstverständlich, weiter zu folgern, daß auch das Material für diese der solonischen Zeit entlehnt ist. Hier wie dort mag der Anblick der Monumente, in Delphoi der Bildsäulen, in der Gemarkung von Eleusis des Tellosgrabes und seiner Aufschrift, Herodot die Anregung gegeben oder ihn in dem bereits gefaßten Entschlusse, jene Drei als die Urbilder glücklich vollbrachten Lebens den Zeitgenossen vor Augen zu stellen, wenigstens bestärkt haben. Aber zur schriftlichen Fixierung ihrer Geschichte haben ihm die Monumente nicht ausgereicht, da griff er notgedrungen zu den *λόγοι*, jenen wie Volksbücher allgemein verständlich gehaltenen, mit lehrhafter Moral verbrämten, novellenartigen Erzählungen, von denen die, die sich uns haben erschließen lassen, entschieden nur ein geringer Bruchteil eines ehemals reichen Stromes eigenartiger Literatur gewesen sind. Damit wäre nun zu-

gleich auch der Beweis dafür erbracht, daß die Geschichten von Tellos, Kleobis und Biton, was ihre Vereinigung bei Herodot betrifft, auf ihn, nicht also schon auf die von ihm benutzte Tradition zurückzuführen sind. Ihre Vereinigung und der Eindruck, den sie bis heute auf den Leser machen, sind also sein Werk[9]). Auch der

[9]) Außer Ed. Meyer, Forsch. II 234 vgl. auch E. Maaß, Zur Geschichte d. griech. Prosa, Herm. XXII 1887, 584. An zweiter Stelle wird im Anschluß an R. Schubert (Geschichte der Könige von Lydien 78) hervorgehoben, daß zwar die argivische Sage von Kleobis und Biton durch die Statuen in Delphoi in weiteren Kreisen bekannt war, der Tod des Atheners Tellos dagegen außerhalb Athens schwerlich. Mit vollem Rechte wird auf sein Grab bei Eleusis als dem Orte seines Sieges hingewiesen zum Beweise dafür, daß die Tellosgeschichte im engeren attischen Kreise wohl bekannt war, mit besonderer Rücksicht auf den dieser 'ethische *τόπος*' gemacht sei, wie schon die 'quasihistorische' Anknüpfung an Solon zeige. Im Gegensatze zu Maaß muß ich aber, auf Grund des oben Ausgeführten und in Übereinstimmung mit Schubert, daran festhalten, daß der 'Verfasser des *τόπος*' auch Athener gewesen ist, d. h. daß hier ein rein attisches Volksbuch als Quelle Herodots vorliegt. Es war mir besonders erfreulich, die oben etwas schärfer formulierten Ausführungen durch die von beiden bereits vorgebrachten Beweise nachträglich bestätigt zu finden. Auch über die Kroisosgeschichte urteilt Maaß ähnlich wie ich: die Tellosgeschichte war mit ihr ursprünglich nicht verbunden, aber die Scheiterhaufenszene gehört von vornherein zu dem Gespräche mit Kroisos als eine selbständige Erzählung für sich: erinnert sich doch Kroisos in seiner Todesnot der solonischen Lehren. Mag das auch kein festes Band sein: für den von der Legende, die weniger logisch konsequent in ihrer Freude am lehrhaften Erzählen verbindet, geschaffenen Solontypus ist diese nur lockere Fügung gerade charakteristisch. Die Form, in die durch die Novelle jene beiden kontrastierenden Typen gegossen worden sind, hat, in ihren Grundlinien bereits lange vor Herodot geschaffen, die Jahrhunderte unverändert überdauert. Das ist ihr höchster Ruhm. — Auch v. Wilamowitz (Ar. u. Ath. I 268, 16) macht aus ähnlichen Gründen, wie sie hier vorgetragen sind, verständlich, daß Herodot selbst die große Rede Solons frei komponiert hat. — Das Gespräch Solons mit Kroisos ist vor Herodot gewiß einfacher erzählt worden, bemerkt Von der Mühll (Das Alter der Anacharsislegende: Festgabe H. Blümner überreicht 427). Die Geschichte von Kleobis und Biton hat ihre zweifellos ältere Parallele in der Legende von den Brüdern Trophonios und Agamedes, den Baumeistern des ältesten delphischen Tempels, und ihrem seligen Ende als Lohn des Gottes. Kennt sie doch außer Pindar (Plut. consol. in Apollon. 14) bereits der homerische Apollonhymnos (v. 294 ff.), der sie *φίλοι ἀθανάτοισι θεοῖσιν* nennt. Das Gleiche ist bei der Tellosgeschichte der Fall. Plinius rühmt (nat. hist. VII 151) unter Berufung auf delphische Tradition Pedium (Paedium DF, Phedium E[2]) felicissimum, qui pro patria proxime occubuisset, ebenso Aglaos aus Psophis. Da der zweite in Übereinstimmung mit Valerius Maximus (VII 1) als Zeitgenosse des Gyges von ihm bezeichnet wird (während Pausanias VIII 24, 13 dafür Kroisos einsetzt), so wird jener Pedius, weil der gleichen Zeit angehörig, als das ältere Parallelbild zu Tellos zu betrachten sein. Freilich bleibt alles Weitere unklar: weder kann der Name richtig überliefert sein, noch wissen wir, in welchem Kriege sein Träger so hohen Ruhm sich erwarb. Sicher ist nur, daß wir ihn mit Tellos nicht identifizieren dürfen, wie Urlichs es tat, der Tellum Pediaeum einsetzte. Vielmehr liegen hier

weitere Inhalt des Gespräches zwischen Solon und Kroisos wird zum Teil ihm angehören: daß aber die Grundlage dieser Erzählung viel älter ist als Herodot, ist ebenso sicher.

Düsseldorf. Leo Weber.

---

zwei ganz verschiedene Geschichten vor. Es wird zutreffen, daß das Andenken an Gyges in Delphoi infolge der stärkeren Beziehungen, die Kroisos zu seinem Orakel pflegte, sich abschwächte und Aglaos nun der Gegenpart des Jüngeren wurde (vgl. Rud. Herzog, Das delph. Orakel als ethischer Preisrichter; bei E. Horneffer, Der junge Platon, Gießen 1922, I 157 ff.); aber daß jener Pedius hinter Tellos, Agamedes und Trophonios hinter Kleobis und Biton zurücktraten, hat einen anderen Grund. Im Kreise der Sieben Weisen tritt Solon immer stärker hervor: wie der Athener schließlich sein Haupt wird, so rücken auch die Träger der Geschichten, die er dem lydischen Könige erzählt, in den Vordergrund. Ob hier es die Novelle, dort der unter attischem Einflusse sich ändernde Text der homerischen Gedichte es ist, in beidem erkennen wir den Niederschlag der gleichen Zeit, die von der solonischen Reform an Athen einen so erheblichen Zuwachs an Macht und Ansehen brachte.

VII.

Zur Maniliusüberlieferung.

J. van Wageningen hat zwar in der Vorrede seiner Manilius-ausgabe (Lpz. 1915) die Handschriftenfrage weiter gefördert (sein Kommentar in den Verhandelingen der Koninklyke Akademie van Wetenschappen te Amsterdam, Afdeeling Letterkunde, 1921, ebenso Gundel im Philologus 1926 gehen darauf nicht ein), aber die wichtigste Frage in der Überlieferungsgeschichte unseres sogenannten Manilius bleibt trotzdem immer noch nicht ganz geklärt, nämlich ob Codex Lipsiensis (= L) und Gemblacensis (= G) unabhängig voneinander auf einen gemeinsamen Archetypus (= A) zurückgehen, also selbständigen Wert nebeneinander besitzen, oder ob meine Behauptung richtig ist, daß G als Abschrift von L in den kritischen Apparat einer Ausgabe als Überlieferungsquelle nicht hineingehört (vgl. Philologus N. F. 20, 1907, S. 85—134).

Um das vorwegzunehmen: für den Wert des Gemblacensis sprechen zwei leider nicht im Verstand, sondern lediglich im Gemüt der Philologen verankerte Gründe, denen deshalb schwer beizukommen scheint: erstens haben ihn der große Scaliger und der große Bentley hochgeschätzt; zweitens scheint er, eine alte Handschrift, an einigen Stellen das Richtige zu bieten, wo L und M (= Matritensis) verderbt sind, und dieses Richtige könnte doch auf Überlieferung beruhen.

Garrod, der sich am energischsten gegen meine Auffassung wendet, nimmt also an (vgl. seine Ausgabe des zweiten Buches, London 1911, Einl. S. 18f.), L und G seien gleichberechtigte Abschriften eines von ihm angenommenen Codex α. Der sei eine Handschrift des 9. bis 11. Jahrhunderts gewesen, habe 38 Zeilen auf jeder Seite gehabt, sei in zwei Kolumnen geschrieben gewesen

und habe aus Ternionen bestanden. Das glaubt Garrod aus drei Tatsachen schließen zu müssen.

1. Der Vers III 7, der in M an seinem Platze steht, findet sich in LG hinter III 37. Den Grund für diese Umstellung findet Garrod in einem Versehen des Schreibers von *α*: der habe III 7 an der gehörigen Stelle aus Versehen weggelassen, und um sein Versehen wieder gutzumachen, am Ende der betreffenden Seite als letzte Zeile nachgetragen. Diese Seite habe also enthalten: die Überschrift des III. Buches (= 1 Zeile), Vers III 1—6, Vers 8—37 und Vers 7, zusammen 38 Zeilen.

Aber abgesehen davon, daß mit Buch III nicht notwendigerweise eine neue Seite zu beginnen und ferner die Überschrift dieses Buches nicht notwendigerweise den Raum von nur einer Zeile einzunehmen brauchte, müßte, wenn Garrod recht hätte, die Versetzung von III 7 hinter III 37 eine rein mechanische sein. Es müßte also erstens infolge des mechanischen Ausfalls zwischen III 6 und III 8 eine Lücke im Sinne klaffen und zweitens infolge der mechanischen Einreihung der Vers III 7 zwischen III 37 und 38 als sinnloses Einschiebsel erscheinen. — Beides ist jedoch nicht der Fall. Erstens. Manilius zählt von III 5 an die Dinge auf, die er *nicht* besingen will, und in dieser Liste kann man III 7 allenfalls entbehren; es entsteht also keine klaffende Lücke. Zweitens. Man betrachte den neuen Platz von III 7. Manilius betont die Schwierigkeit seiner Aufgabe und fährt III 36 fort:

36 Huc ades, o quicunque meis advertere coeptis
37 Aurem oculosque potes, veras et percipe voces.
38 Impendas animum; nec dulcia carmina quaeras.

Zwischen 37 und 38 steht nun in LG der Vers III 7, der in M lautet:

Non coniuratos reges troiaque cadente,

dagegen in L:

Non ad curatos reges troiaque cadentes (*ad* übergeschrieben),

und in G nach Thomas:

Non ad curatos reges troiaque cadentes.

Ich glaube im Gegensatz zu Garrod, daß kein Versehen, sondern Interpolation in L vorliegt. Man vermißte wohl bei *Impendas animum* ein Objekt, wenn man *animum impendere* für soviel wie *animum advertere* oder dergleichen hielt. Ein solches fehlendes

Objekt glaubte man wohl durch Voranstellung von III 7 ergänzen zu können. Die Interpolation wird ja auch sichtbar an der allmählichen Verunstaltung von III 7, die man in L im Werden (*ad* ist übergeschrieben), in G fertig sieht. — Was sich der Interpolator gedacht hat, wenn er Manilius etwa seine Leser auffordern läßt, nicht auf die vor (?) Troja [nach ihrer Verwundung?] gepflegten (?) und fallenden Könige zu achten, ist wohl allenfalls zu verstehen. Jedenfalls darf man wohl aus dieser Umstellung von III 7 nicht mit Garrod auf 38 Zeilen auf jeder Seite in einem LG gemeinsamen Sonderarchetypus α schließen.

2. Garrods zweites Argument ist der Ausfall von IV 731. 732 in LG gegen M. Da aber IV 731 wie 733 mit *Adde* anfängt, so ist die Sache wohl hinreichend aufgeklärt. Garrod glaubt aber den Ausfall außerdem noch durch die Annahme erklären zu sollen, daß IV730 die letzte Zeile einer Seite war, eine offenbar unnötige Annahme.

3. Schließlich verwendet Garrod die Umstellung von III 400 bis IV 9 (292 Verse) und IV 10—IV 313 (304 Verse) für seine Rekonstruktion von α. Ein Ternio sei verkehrt in α gelegt gewesen, so daß die ersten und die letzten 6 Seiten ihren Platz gewechselt hätten. Nämlich 304 Verse sind nach Garrod 6 Seiten zu je 38 Zeilen! Die 292 Verse III 400—IV 9 enthielten den Übergang von Buch III zu IV, wo Lemmata gestanden hätten, die die 292 Zeilen zu 304 ergänzt hätten.

Dazu stimmt freilich, daß es von I 1—III 399 einige 2295 Verse oder etwa 60 Seiten zu je 38 Zeilen oder 5 Ternionen sind. Beim Nachrechnen zeigt sich aber ein Rechenfehler Garrods: 304 Verse sind nicht 6 Seiten zu je 38 Zeilen, sondern 8 Seiten. Also müßte es sich um einen Quaternio handeln, nicht um einen Ternio. Und damit wird die ganze Rechnung hinfällig: die vorangehenden etwa 2295 Verse lassen sich in Ternionen, aber nicht in Quaternionen unterbringen, von denen jeder auf der Seite 38 Verse enthalten hätte.

Da sich mithin alle drei Argumente gar nicht oder nicht mit Sicherheit aufrechterhalten lassen, fällt alles zusammen, was Garrod über α ermittelt zu haben glaubt — was für den nicht wunderbar ist, der meint, daß es α überhaupt nicht gegeben habe.

Aus diesem zweifelhaften Codex α denkt sich Garrod den Lipsiensis wohl ohne weitere Verwickelungen abgeschrieben; nicht so

den Gemblacensis. Nach seinem Stammbaum S. 56 muß die Entstehung von G eine merkwürdig verwickelte gewesen sein, aber S. 32 ist sie zum Glück für den Leser auch in Worten dargestellt. Er stamme wie L aus α, sei aber an sich schlechter als L. Aber das Glück habe es gefügt, daß er von einem Narren durchgesehen worden sei! [Vielleicht sei dieses Glück aber schon seiner Vorlage widerfahren, im Stammbaum y]. Dem Narren verdanke G seine Vorzüglichkeit. Denn dieser Narr habe neben dem Gemblacensis einen Maniliuscodex liegen gehabt, der besser gewesen sei als alle Maniliushandschriften, die die Welt je sehen werde, bis Herkulaneum seine Toten herausgebe! Aus dieser herrlichen Handschrift habe der Narr also einige wenige Lesarten genommen und in den Gemblacensis übertragen. Aber es seien so wenige Stellen, daß man eben aus ihrer geringen Zahl schließen müsse, daß er ein Narr gewesen sei. Diese vorzügliche Handschrift des Narren erscheint in dem Stammbaum S. 56 sogar als Archetypus des allgemeinen Archetypus und wird ins 5.—10. Jahrhundert gesetzt. — Und worauf stützen sich alle diese Behauptungen über die Entstehung von G? Sie stützen sich auf die Stellen, wo G eine verständliche Lesart hat, während M und L dort verderbt scheinen. Solcher Stellen werden S. 31 elf aufgezählt, aus dem ganzen Manilius elf! Freilich wird S. 32 behauptet, die elf Stellen ließen sich ins Unendliche vermehren. Aber dem widerspricht merkwürdig die oben erwähnte folgende Seite; gerade aus der geringen Anzahl dieser Stellen (sparsity) wird ja die erwähnte Narrheit gefolgert! Betrachten wir also die elf Stellen.

II 15 Titanasque senes Iovis et cunabula magni. — LM haben iuuisse, G das Richtige. Aber sollte *Iovis et* nicht durch Konjektur zu finden gewesen sein von Männern aus dem Kreise eines Sigebert von Gembloux, in dessen Nähe, räumlich wie zeitlich, der Gemblacensis geschrieben sein dürfte (vgl. Traube, Philol. 1907 S. 122)? Zumal, wenn diese Männer vielleicht Vergil kannten, wo sie Aen. III 104 lasen:

> Creta *Iovis magni* medio iacet insula ponto,
> Mons Idaeus ubi et gentis *cunabula* nostrae.

Vgl. auch die von Housman und Garrod in ihren Kommentaren zu der Stelle angeführten Parallelen.

Für II 19 bringt Garrod falsche Lesarten, wie schon sein eigener kritischer Apparat lehrt, den er doch hätte einsehen können.

II 168 stand im Archetypus offenbar *exterminantur.* Darüber schrieb ein Interpolator in L *exterius mirantur,* das der Schreiber von G in seinen Text setzte, offenbar nur, weil es eher einen Sinn zu ergeben schien als die Lesart der ersten Hand.

Ähnlich steht es II 473. *Inter se gerant* (ML 1) ist offenbar überliefert. L 2 wollte vielleicht den metrischen Anstoß durch *sese* beseitigen, was G mit mehr Glück durch sein *generant* tut.

IV 221 dürfte *multum* (ML 1) überliefert sein. L 'verbesserte' das in *multa,* wohl auf das vermeintliche Femininum *sanguine* bezogen, und das stellte G 'richtig' und schrieb *multo.* Vgl., was Jacob im kritischen Apparat zu dem ähnlich famosen *profusas* II 9 bemerkt!

IV 30 scheint G für das verderbte *capitis* (ML) einen trefflichen Ersatz gefunden zu haben. Aber man vergleiche II 6: *capitis* M, *capitis* L 1, *captis* L 2, *captis* G.

Ebenso ist IV 243 G einfach von der Korrektur von L abhängig: *Rescat uos* M, *Vaestat uos* L 1, *Vesta tuos* L 2 G.

II 282 ist die Überlieferung offenbar verderbt. G hat wohl zu bessern gesucht, vielleicht durch das in L wie auch bei anderen solchen Stellen an den Rand gesetzte r (= require) veranlaßt.

Die leichten Änderungen III 69 und V 46 sind unbedeutend.

II 19 (s. o.) und II 584 zeigen G gleichzeitig interpoliert und von L abhängig: II 19 steht das Überlieferte als Variante zur Sicherheit über dem Interpolierten, II 584 umgekehrt im Text. —

Das sind die elf Stellen, und um ihrer und ähnlicher, von Garrod nicht mitgeteilter willen der große Aufwand! Garrod gibt zwar die Möglichkeit zu, daß an solchen Stellen G interpoliert sei (S. 32), behauptet aber in demselben Atemzuge das Gegenteil. Und um sich der peinlichen Tatsache zu erwehren, daß an diesen kostbaren Stellen G manchmal nur die (interpolierten) Lesarten zweiter Hand aus L bringt, behauptet er nebenbei (S. 32), auch L habe eben etwas, aber weniger, aus der herrlichen Handschrift des Narren abbekommen. Wer will nun die Grenze finden und sagen, welche G oder auch L 2 eigentümliche, von der durch ML 1 verbürgten Überlieferung des Archetypus abweichende Lesart interpoliert, welche so merkwürdig durch das Eingreifen des Narren überliefert ist? Man

sehe z. B. Jacobs und Garrods abweichende Meinung über II 282. Die Tatsache, daß G interpoliert ist, genügt doch, abweichende Lesarten von G zu erklären. Warum sollen die Männer aus dem Kreise Sigeberts nicht auch einmal eine Konjektur (alias Interpolation) machen, die auch heute noch Beifall findet? Jacob (vgl. krit. App.) hält z. B. folgende Stellen in G für interpoliert: I 13. 321. 332. 344. 398. 474. 685. II 9. 108. 202. 436. 863. III 4. 659. V 15. 282. 284. 312. V 377. Garrod S. 32: „a deeply interpolated MS."

Damit glaube ich Garrods Behauptungen über G zurückgewiesen zu haben: seine Folgerungen über einen gemeinsamen Archetypus *α* von L und G sind nicht aufrechtzuerhalten; und wenn er behauptet, einige brauchbare Lesarten in G und L2, die nicht aus dem allgemeinen Archetypus A stammen könnten, müßten aus einer Handschrift stammen, die jenseits des allgemeinen Archetypus A liege, so ist auch diese Behauptung unhaltbar, da es sich eben, wie oben gezeigt, mit großer Wahrscheinlichkeit, ja Sicherheit, um Konjekturen (also Interpolationen) handelt. —

Die positive Widerlegung meiner Aufstellungen bringt Garrod in einer Anmerkung zu S. 32 seiner Vorrede unter. Er will erstens nicht zugeben, daß L älter sei als G. Doch da kämpft er mit einer bloßen Behauptung gegen Traube, der Photographien beider Handschriften miteinander verglichen hat, während Garrod den Lipsiensis niemals mit eigenen Augen gesehen haben dürfte, auch keine Photographie. Zweitens behaupte ich die Abhängigkeit des G von L, weil unzählige Korrekturen des Lipsiensis im Gemblacensis von erster Hand im Text stehen. Das ist aber nach Garrod im besten Falle weiter nichts als eine wahrscheinliche Annahme!!

Gegen diese meine 'Annahme' macht er Einwände. 1. G habe viele, ihm eigentümliche, richtige Lesarten. Aber er hat auch ihm eigentümliche falsche. Beides sind eben Interpolationen, und ob eine Lesart 'richtig' oder 'falsch' ist, beweist nichts für ihre Überlieferung. 2. G stimme gelegentlich mit dem Venetus. Doch diese Handschrift darf überhaupt nicht herangezogen werden, wie weiter unten gezeigt werden soll. Und wenn Garrod hier verlangt, ich solle die Variante I 820 *cordibus* — *torridus* erklären, so ist er erstens über L nicht unterrichtet und hätte zweitens meine Erklärung bereits im Philologus 1907 S. 112 Mitte finden können. 3. Sodann führt

Garrod gegen mich ins Feld, daß G nicht alle Korrekturen von L aufgenommen habe. Er führt dafür Beispiele an, von denen er aber selbst sagt: Sie beweisen nichts (they prove nothing)! 4. Das einzige wirkliche Argument, das man gegen mich geltend machen kann, bringt Garrod ganz nachträglich: Stellen, wo G gegen L mit M übereinstimmt. Mit diesem Argument kann ich wirklich widerlegt werden, und nur mit ihm, aber natürlich nur, wenn sich diese Lesarten des Gemblacensis als Überlieferung erweisen ließen, nicht, wenn sie den Verdacht erregen, einfach Interpolationen zu sein. Ließe sich also etwa zeigen, daß M und G in Korruptelen übereinstimmen, die in L von erster Hand durch Konjektur behoben sind, so wäre ich ins Unrecht gesetzt. Aber nach diesem Nachweis sucht man bei Garrod vergebens. —

Hier möchte ich eine Schwierigkeit beseitigen, die ich mir einst selbst geschaffen habe, vgl. Philologus 1907 S. 114f. — In L sind die Überschriften der einzelnen Textabschnitte (die Lemmata) in den beiden ersten Quaternionen alt und dann von hier von G übernommen. Aber in den folgenden Quaternionen von L hat der Rubrikator seine Aufgabe nicht mehr erfüllt. Es klaffen also Lücken im Text für die Lemmata, die erst später (jedenfalls aber vor der Entstehung des Cusanus, der sie bereits abschreibt) am Rande in gekürzter Form in kleiner Schrift (wie sie ähnlich der Cusanus zeigt) nachgetragen sind. Diese gekürzten Lemmata hat G nicht, sondern er hat auch hier die alten ungekürzten Fassungen, wie sie ähnlich auch M hat. Also G und M stimmen in wirklich Überliefertem gegen den interpolierten Lipsiensis! Diese Schwierigkeit glaubte ich einst nur durch die Annahme erklären zu können, daß eben G für die Lemmata (und warum dann nicht auch für andere Stellen!) den Archetypus eingesehen habe. — Die Sache kann aber auch ganz anders liegen. Wenn die zweite Reihe der Lemmata nachträglich in L an den Rand geschrieben ist, und zwar in einer Fassung, der nur die Fassung des Archetypus zugrunde liegen kann, so müssen sie doch diesem späten Schreiber irgendwie zugänglich gewesen sein, und aus derselben rätselhaften Quelle kann sie auch der Schreiber von G beim Kopieren von L genommen haben. Und diese Quelle muß eine gemeinsame gewesen sein gegen M; vgl. hinter II 233 Quae facunda habentur M, quae foecunda habentur L, quae faecunda G.

Diese Quelle können aber auch irgendwo für den Rubrikator von L gemachte Aufzeichnungen gewesen sein, der, wie gesagt, sein Werk nur in den ersten beiden Quaternionen von L getan hat. (Die Handschrift mochte damals noch nicht gebunden sein.) Für die übrigen Lemmata (I 726 ff.) bewahrte man wohl fürs erste die besondere Liste mit den Lemmata auf, die also auch G benutzen konnte, bis dann später jemand in L der Unbequemlichkeit abhalf, indem er in der Schreibart seiner Zeit aus derselben Quelle wie G die fehlenden Lemmata am Rande von L nachtrug.

Vielleicht gewinnt diese Erklärung eine Stütze, wenn man den gegenwärtigen Zustand von L genauer betrachtet. Die Handschrift besteht jetzt aus 96 Blättern, die oben am Rande mit arabischen Ziffern gezählt sind. Aber diese Zählung ist jung. Die Handschrift hat noch eine zweite Zählung, die älter ist als die genannte, älter auch als der gegenwärtige Zustand der Handschrift. Es ist die alte Quaternionenzählung, die gleich eine zweimal zweifache ist: jeder Quaternio ist auf seiner ersten wie auf seiner letzten Seite zweimal gezählt, durch eine römische Ziffer (I, II usw.) und durch Buchstaben (a, b usw.). Dazu muß man noch einen Umstand nehmen: der erste Quaternio hat sein erstes Blatt jetzt eingebüßt; der Text beginnt erst auf dem zweiten Blatte. Folglich haben die ersten zwölf Quaternionen nur 95 Blätter. So mußte noch ein letztes, 96. Blatt an den zwölften Quaternio angeheftet werden, ein Blatt, dessen schmaler Heftrand zwischen Blatt 87 Rückseite und Blatt 88 Vorderseite erscheint, sehr schmal, doch hat ihn bereits Vierschrodt bemerkt und der Versuchung nicht widerstehen können, beiderseits seinen Namen darauf zu verewigen! — Daraus ergibt sich folgendes. Erstens fällt der Verlust des ersten Blattes des ersten Quaternio später als die alte Zählung. Zweitens hat man bei der alten Zählung Grund gehabt, dieses verlorene Blatt mit zu der Maniliushandschrift zu rechnen, und es ist nicht etwa dem Manilius ein anderer Schriftsteller vorangegangen, dessen Quaternionen man später abgeschnitten hätte, vielmehr war der jetzt erste Quaternio dies von jeher, denn auf seinem letzten Blatte steht I—a, und so werden auch die weiteren Quaternionen gezählt II—b usw. bis XII. — Was hat auf dem ersten Blatt gestanden? Es können dort die Lemmata aller Bücher des Manilius beisammengestanden haben, von erster Hand geschrieben. Von

dort **kann** sie der Rubrikator in die ersten beiden Quaternionen von L übernommen haben, und von demselben ersten Blatt von L **kann** sie auch der Schreiber von G entnommen haben, als er vom dritten Quaternio von L an keine Lemmata mehr im Text von L fand, sondern Lücken dafür, und drittens **kann** nach der Entstehung von G und vor der Entstehung von C ein späterer Schreiber in L von dort seine schwarzen kleinen Lemmata am Rande von L vom dritten Quaternio ab entnommen und beim Eintragen an der gehörigen Stelle beliebig verändert haben, wie das auch G gelegentlich getan hatte. — Später muß man dieses erste Blatt abgeschnitten haben, vielleicht schon vor der Entstehung von C, der am Anfange keine Lemmata hat. — So **kann** es gewesen sein, aber auch noch andre Möglichkeiten lassen sich denken, und man **muß** also nicht annehmen, wie ich es einst getan, daß G neben L auch den Archetypus hat einsehen können. Übrigens treten die Lemmata an Umfang und Bedeutung den Lesarten des Textes gegenüber zurück. Man wird also nicht von ihnen ausgehen dürfen, da sie wohl nach keiner Seite beweisend sind. Beweisend aber sind die Lesarten des Textes, und da sie beweisen, daß G von L abhängt, so müssen irgendwie auch die Lemmata in G von L abhängig sein.

Aber außer in G sieht Garrod auch in dem verlorenen Venetus, den Gronovius verglichen hat, eine selbständige Textquelle. Er hat in der Bibliothek des Trinity College ein Handexemplar Bentleys aufgefunden. Auf dem engen Rande stehen dort die Lesarten von neun (!) Handschriften, mehreren Ausgaben und eigene Konjekturen. Garrod hat daraus die Lesarten des Venetus herzustellen gesucht. Wieviel Fehlerquellen sind da vorhanden! Garrod konnte irren, Bentley konnte irren, Gronovius konnte irren! Aber angenommen, keiner hat geirrt. Es wären doch nur die Lesarten erster Hand des Venetus von Wert. Wie, wenn der Venetus Korrekturen und Varianten enthielt, die ein Humanist, wie damals üblich, mit Seelenruhe in den Codex eingetragen hätte? Alles das könnte dann Gronovius mit gleicher Seelenruhe als Lesarten des Venetus notiert haben! Es ist also mindestens sehr unvorsichtig, wenn man, wie ich es einst auch getan habe, unter diesen Umständen ein bestimmtes Urteil über diese Handschrift abgeben will, von deren äußerer Beschaffenheit voraussichtlich niemals ein Mensch etwas wissen wird. — Ich glaube also, auf eine weitere Betrach-

tung des Venetus verzichten zu dürfen, obwohl Garrod noch genauer darauf eingeht und u. a. auch eine Reihe von Stellen daraus mit MLG vergleicht, wobei wieder, wie in seiner ganzen Vorrede, zahlreiche falsche Angaben über Lesarten untergelaufen sind.

Dieses Mißtrauen gegen Gronovius, daß in seiner Kollation Lesarten erster Hand und spätere Zutaten vielleicht nicht streng geschieden waren, ist mir gekommen, als ich ein anderes altes Kollationsexemplar prüfte, das ebenfalls einst Bentley gehörte und in das Feller für ihn die Kollation von L eintrug. Es ist eine Scaligerana von 1600, jetzt in der Staatlichen und Universitätsbibliothek zu Breslau, Cod. ms. IV Qu. 58 m. Mit Richter, wie Breiter behauptet (Ausg. I. Bd. Vorrede S. 3), hat das Exemplar nichts zu tun. (Richters für Bentley angefertigte Kollation ist ebenfalls erhalten; vgl. Garrod, Ausg. Vorrede S. 17 Anm. 6.) Subscriptio (Breiter ungenau): contulit Manilium cum Codice msto Lipsiensi (qui ubique ferè Gemblacensi respondet), Joach. Fried. Fellerus. Aõ CIↃ IↃ CXCIII Lipsiae: in gratiam celeberrimi Viri, Richardi Bentleji, parantis omnibus numeris absolutam hujus Poetae editionem. — Ich habe Fellers Kollation mit der meinigen verglichen und, wo ich über etwas zweifelhaft war, den Lipsiensis selbst noch einmal eingesehen. Was Feller getan hat, kann eigentlich Kollationieren nicht genannt werden. Eine Anzahl von Silben, Wörtern, Wortgruppen und ganzen Versen ist in der Ausgabe unterstrichen, vielleicht von Bentley selbst, wo er besonders Auskunft wünschte. Stand dann in L etwas anderes als in der Scaligerana, so notierte es Feller, wobei er sozusagen großzügig verfuhr, indem er Abkürzungen, Rechtschreibung und Verbesserungen verschiedener Art bald so, bald anders behandelte und manches übersah; wenigstens ist zu mancher unterstrichenen Stelle die abweichende Lesart von L nicht bemerkt, und es bleibt zweifelhaft, ob eine Lesart von erster Hand stammt oder Korrektur ist; z. B. I 105 ist in der Scaligerana *sonitum* unterstrichen. Feller schreibt als Lesart von L dazu *solitum*. Das hat L im Text, aber am Rande steht auch *sonitum*. Oder I 720 steht in der Scaligerana *Admittant*, und *tant* ist unterstrichen. Feller nichts. In L ist *Admittant* Korrektur aus *Admutant*. — Vgl. auch Bentleys Urteil über diese Kollation in: The correspondance of Richard Bentley, Bd. I, London 1842 S. 56 u. 366.

Ich möchte noch ein paar Vermutungen anknüpfen, die ich allerdings für nicht mehr als Vermutungen halte, von denen ich aber glaube, daß sie eine Nachprüfung verdienen[1]). Ich glaube jetzt, daß eher BOETII als BOENI im Matritensis zu lesen ist. Damit ist aber mit einem Schlage jedes bißchen Sicherheit der Überlieferung für den bisher üblichen Namen M. Manilius verschwunden. Denn dann ist das astrologische Gedicht eben einmal fälschlich auf den Namen des großen Boethius getauft worden, und der Name des Verfassers ist handschriftlich eben nicht überliefert und muß auf anderem Wege zurückgewonnen werden.

Den Namen M. Manilius verdankt die gelehrte Welt Poggio. Der las ihn also wohl in der alten, von ihm gefundenen Handschrift. Die ist verloren. Aber M ist eine stumpfsinnig treue Abschrift davon. Und hier lesen wir M. Manili usw., M. Manlii Boetii usw. und M. Milnili usw. Das dritte ist offenbar Schreibfehler, Manlius und Manilius sind richtige Namensformen. Poggio entschied sich für Manilius, Manlius wäre vielleicht richtiger gewesen; denn so heißt Boethius. Aber werfen wir zuerst einen Blick auf die Geschichte der Handschriften. Der Matritensis enthielt außer Manilius und den Silven einst auch den Silius, in der Reihenfolge: Manilius, Silius, Silven. Es ist nun denkbar, daß auch der verlorene Codex, den Poggio fand und abschreiben ließ, alle drei Sachen beisammen enthielt; vgl. Garrod, Ausg. Vorrede S. 49, Klotz, Ausg. Vorrede S. 77 f. der 1. Aufl., S. 76 der 2., Thielscher, Philol. 1907 S. 106. Und vielleicht darf man noch eine zweite Vermutung in die Vergangenheit hinein wagen. Man glaubte, diesen verlorenen, dreifachen Codex vielleicht in einem alten Bibliothekskatalog des 9. Jahrhunderts wiederzufinden (bei Becker, Catalogi bibliothecarum antiqui, No. 15), der unter anderem den Eintrag enthält: Ovidii metamorphoseon Silii et Stacii volumen I. Garrod nimmt daran Anstoß, daß da Ovid mit seinen Metamorphosen erscheint, wo 'Manilius' mit seinen 'Astronomica' erscheinen sollte. Aber wer bürgt denn dafür, daß man im 9. Jahrhundert schon von 'Astronomica' eines 'Manilius' wußte? Wäre es nicht denkbar, daß das astrologische Gedicht ohne Namen und Titel im Codex stand und daß es der Verfasser des Katalogs irr-

[1]) Ich setze Kenntnis dessen voraus, was ich Philol. 1907 S. 132 geschrieben habe.



tümlich auf Ovids Metamorphosen taufte oder daß diese falsche Bezeichnung schon im Codex selbst angebracht war? Dann mußten aufmerksamere Leute natürlich den Irrtum leicht bemerken, und man wird nach einem Namen gesucht haben, und man könnte auf Manlius Boethius verfallen sein und diesen Titel für Ovids Metamorphosen, die Astronomica wurden, in die Handschrift hineingeschrieben haben, zu mehrerer Sicherheit gleich viermal, vor das 1., 2., 3. und 4. Buch (weil wir es da in M finden). Da stand der Unsinn. Und als der Schreiber des Lipsiensis kam, schrieb er auch zuerst (oder vielmehr der Rubrikator, wenn das ein anderer Mann war): M. Manilii oder Manlii Boetii astronomicon usw. Denn wenn ich im Matritensis 'Boetii' lese, muß ich auch die Farbreste im Lipsiensis so deuten, die zu schwach sind, um bestimmt für die eine oder andere Form gehalten zu werden. Den Unsinn schrieb wohl auch G ab. Dann kam eine bessere Einsicht. Boethius konnte das nicht geschrieben haben. Also radierte man in L und in G den Unsinn aus. G blieb zunächst ohne Überschrift, bis er ganz spät eine erhielt, die keine Bedeutung besitzt. Daher hat wohl auch der Tullensis keinen Titel gehabt. Die Besitzer des Lipsiensis aber suchten nach einem neuen Verfassernamen und verfielen bekanntlich auf Arat. Und vielleicht kann man noch dahinter kommen, wie sie gerade auf Arat verfielen. In der Bibliothek, der L angehörte, konnte auch ein Priscian sein, von dem es ja recht viele Handschriften gibt. Manil. I 694 findet sich das Wort *aplustria*. Bei Priscian steht in der Grammatik VII 74 Bd. I S. 350, 24—351, 8 Hertz: 'aplustre itidem quamvis faciat ablativum "ab hoc aplustri", nominativum tamen pluralem non solum in "a", sed etiam in "ia" terminat: et "aplustra" enim et "aplustria" antiqui protulisse inveniuntur. Cicero in Arato:

Navibus absumptis fluitantia quaerere aplustra,

Caesar in Arato:

Fulgent Argoae stellis aplustria puppis'.

Dazu schrieb wohl jemand in der fraglichen Bibliothek in das genannte Priscianexemplar auch die 'Manilius'stelle, wo *aplustria* vorkommt, fing aber zwei Verse vorher an, wohl, um das Satzgefüge nicht zu zerreißen, das er dann freilich nicht zu Ende brachte, also die Verse Manil. I 692—694. Ob wohl unter den

'tausend' Priscianhandschriften (Hertz) meine interpolierte noch zu finden ist? — Diesen Eintrag in ein Priscianexemplar schließe ich daraus, daß in L zu I 692–694 bemerkt ist: hos tres uersus ducit in exemplum Priscianus. Es muß nämlich ein Zweiter umgekehrt die interpolierten Maniliusverse in unserem Priscianexemplar gefunden und für echtes Prisciangut gehalten und dann die freudige Entdeckung in L vermerkt haben in Form obiger Bemerkung. Wir bedauern es heute, daß Manilius nicht wirklich von Priscian zitiert wird. Wieviel Sorgen hätten wir weniger! Damals aber war er in einem Priscianexemplar zitiert, mit 3 Versen, die neben der Übersetzung des Arat durch Cicero und Germanicus standen. Sollte da nicht ein Schlaumeier darauf verfallen sein, das astrologische Gedicht auf Arat zu taufen? Die Taufe erfolgte recht früh, denn auch im Cusanus, der genauen Abschrift von L, finden wir schon den Namen Arats. Das Unheil geht aber noch weiter. Denn wieder las jemand bei Priscian die Verse Manil. I 692—694 als Verse von Arat, fand sie aber in seinem Arat, nämlich in L, der ja nun ein Arat geworden war, nicht. Um sie nicht verlorengehen zu lassen, trug er sie zu mehrerer Sicherheit da ein, wo sie zu fehlen schienen, nämlich hinter I 186. Da stehen sie in L am Rande. C hat sie in den Text gesetzt, und diese Interpolation ist nun ein Kennzeichen für die von L und C abgeleiteten Handschriften geworden. Es kam aber wieder ein verständiger Mann über L, der bemerkte, daß die 3 Verse ja späterhin im Text stehen. Sie wurden also in L am Rande bei I 186 ausradiert, so daß man heute in Leipzig Mühe hat, sie wieder zu lesen.

Diese Vermutungen klingen vielleicht romanhaft, aber es muß so etwas gespielt haben. Jedenfalls ist es erlaubt, Manilius als einen Anonymus zu behandeln und auch 'Astronomica' nicht für einen unbedingt authentischen Titel zu halten. Dann darf man sich aber auch nicht wundern, wenn kein antiker Autor Astronomica eines Manilius zitiert, und wir sind bei der Suche nach Namen des Verfassers und Titel seines Werkes ganz frei. Die Alten haben ihn gekannt, wie wir längst wissen, und wohl auch unter dem richtigen Namen. Firmicus Maternus hat ihn gründlich gekannt und gründlich ausgeschrieben, und man hat Firmicus gescholten, daß er wohl andere Quellen nennt, aber Manilius, seine Hauptquelle, nicht. Er konnte aber Manilius gar nicht nennen,

wenn dieser Autor erst ein paar Jahrhunderte später von halbgelehrten Mönchen auf diesen Namen getauft worden ist. Man lese Firmicus, Math. II 1—4 (Kroll-Skutsch Bd. I S. 40 f.), und man frage sich, wer wohl Fronto sein könnte und was es mit dem vielleicht verderbten Navigius auf sich hat und ob apotelesmata nicht vielleicht nebenbei Buchtitel sein könnte. — Ein Dichter Fronto findet sich in den Berner Scholien zu Verg. G IV 283 (vgl. R.-E. s. v. Fronto): Hic enim — Aristaeus — iuxta fabulam, quam Fronto poeta describsit, originem gignendarum apium primus invenit. Zweitens (fehlt in R.-E.) steht in der Ars Consentii v. c. de duabus partibus orationis nomine et verbo, Keil GLV 344, 15: item Fronto ait 'et illae vestrae Athenae Dorocorthoro (Reims)'.

Fassen wir also die erwähnten Möglichkeiten kurz zusammen, so ist folgender Verlauf denkbar. Das Cognomen war vielleicht Fronto, der Geschlechtsname so etwas wie Navigius, der Titel des Ganzen oder des 5. Buches Apotelesmata. Verfassername und Titel gingen verloren. Aus Navigii (?) Frontonis Apotelesmaton (?) wurde möglicherweise Ovidii Nasonis Metamorphoseon, dann M. Manlii (Manilii) Boetii Astronomicon. Seit Poggio wurde daraus der rezipierte Titel M. Manilii Astronomicon. In der handschriftlichen Überlieferung aber (Lipsiensis, Cusanus) ging die Entwicklung weiter zu Arati Philosophi Astronomicon.

Köslin. Paul Thielscher.

Lollianos aus Ephesos*).

1. P. Hordeonius Lollianus [1]) aus Ephesos [2]) war ein Schüler des Attizisten Isaios aus Assyrien [3]) und blühte zwischen den Isaiosschülern Dionysios von Milet [4]) und Markos v. Byzanz [5]), lebte also noch in der Zeit Kaiser Hadrians [6]), wenn er ihn auch lange überlebte. In der attischen Renaissancebewegung, die dieser bildungs- und daher rednerfreundliche Kaiser so sehr förderte, spielte L. eine besondere offizielle Rolle. Hadrian führte die Restauration der durch Antipatros aus Athen und Attika vertriebenen Rhetorik [7]) durch, indem er zwei Lehrstühle (*θρόνοι*) der Rhetorik in Athen errichtete und einen dem Lollianus verlieh [8]). Vielleicht geschah dies beim ersten Aufenthalt des Kaisers in Athen im Sept. 124. Als L.'s Kollege wird Pyrrhos, der Klazomenier, genannt [9]). Welchen der beiden Lehrstühle, den *πολιτικὸς θ.* oder

*) Herr Henri Omont, Directeur du département des mts. de la Bibliothèque Nationale à Paris, hat mir liebenswürdigst die Erlaubnis zum Photographieren des Cod. Par. gr. 3032 f. 122 squ. erteilt und mir von Herrn Louis Lécuyer 10, Rue Dancourt Paris 18e eine vortreffliche Weiß-Schwarz-Photographie herstellen lassen. Herr Prof. Dr. Edm. Groag in Wien hat mir auf gütige Vermittlung von Prof. DDr. Ad. Wilhelm eine wertvolle literarische Auskunft erteilt. Den Genannten spreche ich meinen besten Dank aus.

[1]) Literatur. C. L. Kayser, P. Hordeonius L. Heidelberg 1841. — Prosop. Imp. Rom. II 147. — Glöckner, Bresl. philol. Abh. VIII 2 p. 50—54. — Christ-Schmid, Gesch. d. gr. Lit. II 2[6] p. 694. 927. Name: JG III 625 = Kaibel Ep. gr. 877. Kayser S. 8.

[2]) Philostr. VS I 23 p. 225, 10 K.

[3]) Philostr. p. 225, 29.

[4]) Philostr. VS I 22.

[5]) Philostr. VS I 24.

[6]) Suidas v., Kayser, Philostr. p. 280.

[7]) Suidas v. *Δημάδης* und die folgenden Anm.

[8]) Philostr. p. 225, 10.

[9]) Rhet. gr. VII 6, 13—19 W. + Sopatros Rhet. V 8, 7—19 W. Glöckner p. 51 f. übersah, daß nur von der Rhetorik in Hellas, nicht von der rhetorischen Kunstlehre überhaupt hier die Rede ist, ja sein muß. Kennen doch selbst wir zwischen dem Ende des IV. Jh. v. Chr. und II/1 n. Chr. eine Reihe bedeutender rhetorischer Techniker!

den σοφιστικὸς θρόνος[10]) L. einnahm, läßt sich nicht mehr entscheiden. Sein Schüler Theodotos hatte, von Kaiser Marcus Aurelius selbst berufen, den πολιτικὸς θ. inne, als erster mit dem kaiserlichen Gehalte von 10000 Drachmen[11]). Auch ist unbekannt, in welchem Alter L. nach Athen kam und ob er dort bis zu seinem Tode blieb. L.'s Tochter Pulchra wird auf einer ephesischen Inschrift[12]) erwähnt. Als offenbar vermögender Mann hat L. in Athen auch Ämter bekleidet und gewiß auch erstrebt[13]), um der Ehren willen, die ihm ja geworden sind. Wir wissen in Athen von zwei Bildsäulen und einer Ehreninschrift. Die zwei Bildsäulen bezeichnen auch Stätten seiner öffentlichen Wirksamkeit. Die eine erhob sich auf dem Marktplatze: L. bekleidete nämlich die στρατηγία ἐπὶ τῶν ὅπλων[14]), unter welchem klangvollen Titel sich die Aufsicht über den Lebensmittel- und Getreidemarkt und die Sorge um die Verproviantierung der Stadt verbarg. Das Amt entsprach also dem der Ädilität in der Magistratur der römischen Städte und war zweiten Ranges. L. war aber keine glatte Amtsführung beschieden, scheinbar weil er dem Amte finanziell nicht gewachsen war. Denn zweifellos aus Brotmangel entstand bei den Bäckerläden ein Aufstand, bei dem ihn die Athener gesteinigt hätten, hätte ihn der Kyniker Pankrates nicht durch ein Witzwort gerettet. Dasselbe erheiterte und besänftigte durch seine ὀνοματοποιία κατὰ ἀναλογίαν[15]) die Erregten, mag aber durch seine Anspielung auf Platons Soph. Kap. 11 p. 224 BCE dem L. bitter genug gewesen sein: Λολλιανὸς οὐκ ἔστιν ἀρτοπώλης, ἀλλὰ λογοπώλης[16]). Die späteren Getreidezufuhren aus Thessalien konnte er infolge der Ebbe in der Stadtkasse und bei seinen gewiß ebenfalls unzulänglichen Mitteln nur durch eine Kollekte bei seinen Schülern (γνώριμοι) aufbringen, denen er dafür das Honorar für seine Vorträge (ἀκρόασις) erließ. Philostratos führt im Sinne der Lobrede diese zwei Akte eines in der Tat geschickten und dabei anständigen Redehandels als Belege für Klugheit (φρόνησις) und Rechtlichkeit

---

[10]) Brandstätter. Lpz. Studien class. Philol. XV 194. 244.
[11]) Philostr. VS II 2 p. 245, 3.
[12]) CJG 3003.
[13]) Vgl. Seeck. Gesch. d. Unterg. d. ant. Welt II² 152, 6. 157 ff.
[14]) Philostr. 225 11.
[15]) Tryphon Rhet. VIII 741. 5.
[16]) Philostr. 225, 14.

(δικαιοσύνη) des L. an. Der Sockel einer Bildsäule, die wohl für diese seine Strategie bewilligt worden war, ist nun auf der Akropolis (IG III 625) gefunden worden, wohin sie nach Kaysers Vermutung vom nahen Markte gekommen sein wird. Sie gibt sich in einer prosaischen Aufschrift als Ehrung durch den Rat der 500 und das Volk und in einer metrischen als Spende von Schülern (ἑταῖροι), deren Namen und Herkunft auf einem verlorenen δίσκος der Bildsäule verzeichnet waren. L. wird daselbst gefeiert als Prozeß- und als Deklamationsredner (ἀμφότερον, ῥητῆρα δικῶν, μελέτῃσι τ' ἄριστον), woraus Kayser geschlossen hat, daß er auch als Sachwalter aufgetreten ist. Jedenfalls soll seine Gewandtheit in den zwei Hauptzweigen der Beredsamkeit, in der politischen und der sophistischen, gerühmt werden. Die zweite von Philostratos erwähnte Bildsäule des L. hat in dem kleinen Wäldchen gestanden, das er selbst angelegt haben soll[17]. In einer Ehreninschrift endlich[18] aus dem Jahre des Archon Phileas, d. i. 153/4[19], erscheint der ἱερεύς L. unter den Prytanen. Danach hat er im letzten Drittel der Regierungszeit des Kaisers Antoninus Pius noch in Athen gelebt.

Die Lehrtätigkeit des L., für die er hohes Entgelt forderte, erstreckte sich im Einklange mit seinen Forderungen nicht nur auf praktische Übungen durch Reden, die er selbst hielt und seine Schüler halten ließ (μελετηραὶ συνουσίαι), sondern auch auf theoretische Kollegien (διδασκαλικαὶ σ.), was Philostratos (225, 30) als ungewöhnlich vermerkt[20]. Die technischen Neigungen L.'s sind übrigens für sein Wesen so bezeichnend, daß ihn der freilich gegensätzlich geartete Lukian darob verspotten konnte[21]: Ein Wunder traun, sagt Lukian über den toten L., wenn Hermes die Seele L.'s schweigend in die Unterwelt brachte. Vielleicht aber wollte sie gar den Redegott noch etwas lehren (διδάσκειν)! Eben dies anläßlich des Todes L.'s verfaßte Epigramm läßt sich vielleicht für die Bestimmung seiner Todeszeit verwerten. Aktuelles Interesse

---

17) Philostr. 225, 31.

18) Δελτίον ἀρχ. 1892 p. 38. Graindor, Chronologie des archontes athéniens sous l'empire. Acad. Belg. Lettres. Mém. 4° 2. sér. VIII 2. Brux. 1922 p. 156.

19) Nach Graindor p. 158.

20) Brandstätter a. O. 239 f.

21) Ep. 26.

konnte der Tod des berühmten Professors für Lukian nur in Athen und in seiner (ersten) sophistischen Zeit gehabt haben. Damit käme man unter Berücksichtigung der anderen Daten in die letzten Jahre des Antoninus Pius (bis 161). Als Schüler L.'s kennen wir, da der δίσκος jenes Denkmales verloren ist, nur den schon genannten Theodotos und den Kilikier Philagros, der den θρόνος der Rhetorik in Rom innehatte[22]).

2. Entsprechend seiner doppelten Lehrtätigkeit hat der nach Suidas sehr fruchtbare L. nicht nur Reden veröffentlicht, sondern auch einen Lehrgang der Beredsamkeit, der einen Eckstein im Gebäude der antiken rhetorischen Kunstlehre bildet. L. war ja einer der ältesten Kunstlehrer, dessen τέχναι im 3.—5. Jh. noch gelesen wurden. Er also wird jener Zeit zumeist die älteren Lehren vermittelt haben, die uns heute noch in den Kommentaren zu Hermogenes begegnen. Schon Lachares[23]) nennt L. unter seinen Gewährsmännern gleich hinter Isokrates. Die Geltung des L. als Technikers und ihr Schwinden erklärt sich folgendermaßen. L. stand als offizieller Vertreter des Attizismus in Athen führend am Beginn einer ästhetischen Bewegung, die die griechische Literatur bis zu ihrem Ende im 15. Jh. beherrschte. Auf die Techniker der vorausliegenden alexandrinischen Periode griffen die Attizisten aus Rücksicht auf die geltenden Normen ästhetischer Korrektheit nicht zurück. So wurde L. zur ältesten neuattischen Autorität. Die Entwicklung der rhetorischen Kunstlehre kam im Attizismus, als einer rückschauenden, fertige Muster nachbildenden Richtung, etwa ein halbes Jh. nach L. schon zum Stillstand. Das 3. Jh. war unfruchtbar nach Menge und Inhalt seiner theoretischen Schriftstellerei[24]); es konnte also die Techniker aus dem Beginne der neuattischen Bewegung nicht mehr allenthalben durch jüngere ersetzen. So vollzog sich nur eine Auslese unter den Autoren des 2. Jhs., aus der der jüngste und trivialste Kunstlehrer, Hermogenes, siegreich hervorging. Damit war auch der Untergang der τέχναι des L. entschieden. Sie verschwanden in der seit dem 5. Jh. überwuchernden Kommentarliteratur zur Autorität Hermogenes. Aus den älteren Schichten dieser von Generation zu Generation wechselnden, in-

---

22) Philostr. VS II 8 p. 250, 25.
23) Ps.-Castor p. 8 Studemund.
24) Longinos bei Porphyrios *B. Πλ.* 20 p. 18, 29. 19, 25 ff. M.

haltlich immer dürftigeren Kommentare stammen zumeist noch unsere technischen Fragmente des L. Daß sie einer *πολιτικὴ τέχνη* angehörten, ist aus der Nachricht von einer solchen[25]) zu entnehmen. Dies Werk bestand aber wohl, gleich dem des Hermogenes, aus mehreren Teilschriften (*τέχναι*). Denn in einem Scholion[26]) wird der *ῥητορικὴ τέχνη περὶ στάσεων* des Hermogenes unter anderen ähnlichen Werken, also Teilschriften, eine *ῥητορικὴ τέχνη περὶ ἀφορμῶν ῥητορικῶν*, d. i. eine rhetorische Topik[27]) des L. gegenübergestellt. Übrigens setzen die Fragmente selbst außer Zweifel, daß L. die gesamte rhetorische Kunstlehre behandelt hat, und zwar schon in ähnlicher Gliederung, wie nachher Hermogenes. Auf das logische Gerüst hat L. aber dabei ebensowenig verzichtet, wie dann Minukianos. Das war ja für die Hermogeneserklärer der Anlaß, die *τέχναι* des L. zur Ergänzung des Hermogenes heranzuziehen.

3. Verteilung der Fragmente. I. ⟨*Περὶ στάσεων*⟩. A. ⟨*Προλεγόμενα τῶν στάσεων*⟩ in der Art des *καθόλου λόγος* bei Zenon[28]). Frg. 1 = Definition der Rhetorik. Frg. 2 = Einteilung der Rhetorik. Frg. 3 = Stellung der *στάσις* in der *ῥητορικὴ ζήτησις*. — B. *Ὄνομα τῶν στάσεων*[29]). Frg. 4 = Zahl der *στάσεις*. Frg. 5 = Unteilbarkeit der *ἀντίθεσις*. — C. *Διαίρεσις τῶν στάσεων*[29]). — II. *Περὶ ἀφορμῶν ῥητορικῶν*. Der Topik[30]) entstammt wohl Frg. 6 = Begriff, Teile und Tugenden des *προοίμιον*. — III. ⟨*Περὶ συνθέσεως*⟩. Frg. 7 = Definition des *κῶλον*.

4. Fragmente. 1. Sopatros *Ὑπόμνημα εἰς τὴν Ἑρμογένους τέχνην*. Rhet. V 17, 17–26 (Glöckner 52b):

Λολλιανὸς δὲ κάλλιστον ὅρον τοῦτον ῥητορικῆς τίθησιν· δύναμις τεχνικὴ πιθανοῦ λόγου ἐν πράγματι πολιτικῷ τέλος ἔχουσα τὸ εὖ λέγειν. ἔστι γὰρ »δύναμις« τὸ γένος, [20] *διὸ προσέθηκε »λόγου«. εἶτα ἐπειδὴ καὶ οἱ φιλόσοφοι ἔχουσι λόγους, προσέθηκε »πιθανοῦ«· ἐκεῖνοι γὰρ οὐ πιθανοὺς ἔχουσιν, ἀλλ' ἀληθεῖς. ἐπειδὴ δὲ καὶ οἱ ἰατροὶ πολ-*

---

25) Rhet. II 683, 26.
26) Rhet. IV 35, 8 und verkürzt Rhein. Mus. 64, 569, 12 u. Rhet. VII 19, 27.
27) Vgl. Theon Prog. VII § 3 F.; Anon. Seg. 169.
28) Rhet. lat. min. 313, 8–321, 27 H.
29) Rhet. V 174, 27.
30) Vgl. Cic. Top. 97.

λάκις ἔχουσι λόγου πιθανοῦ δύναμιν[31]), *προσέθηκεν* »*ἐν πράγματι πολιτικῷ*«. *πρὸς δὲ τὸν κοινὸν λόγον, ὃν μαθόν*[25]*τες*[32]) *ἔχουσι λόγον πιθανὸν ἐνίοτε, προσέθηκε τὸ* »*τεχνική*«· *τέχνη γὰρ οἱ ῥήτορες λέγουσιν.*

2. Markellinos Rhet. IV 63, 14—18[33]) (Rhet. V 25, 3. VII **111, 7**. Glöckner 52a und Progr. Bunzlau 1908 p. 31): *Λολλιανὸς δ' ἀκριβέστερον ὁρίζεται λέγων· λέγο*[15]*μεν τὴν ῥητορικὴν γένος*[34]), *εἶδος δὲ τὸ δικανικόν, ὅλα δὲ κατηγορίαν καὶ ἀπολογίαν, μέρη δὲ τὰ κεφάλαια· ταῦτα γὰρ οὐκέτι τέμνεται, ἐπειδὴ τὰ μέρη ἄτμητα μένουσιν. οὐκ εἰσὶ δ' ἄτμητα τοῦ Ἑρμαγόρου τὰ μέρη.*

3. Phoibammon? Par. 3032 f. 123ᵃ, 13 – 123ᵇ, 20[35]) (Glöckner 52dgc):

Τί ἐστι τῆς ῥητορικῆς ⟨ζητήσεως⟩ ἡ στάσις; καὶ λέγομεν ὅτι συμβέβηκεν τῷ λόγῳ τῷ ῥητορικῷ ἡ στάσις καὶ δύναμιν ἔχει συμβεβηκότος. ταύτης δὲ τῆς δόξης καὶ Λολλιανός ἐστι καὶ Κορνοῦτος.

[17] *Ὁ ⟨μὲν⟩ οὖν Μινουκιανὸς ἐκ τριῶν λέγει συντάσσεσθαι τὸ ζήτημα, αἰτίου, συνέχοντος καὶ κρινομένου, αἴτιον λαμβάνων τὴν τοῦ* [20] *κατηγόρου αἰτίαν, συνέχον δὲ τὴν τοῦ φεύγοντος φωνὴν καὶ κρινόμενον τὸ ὑποκείμενον πρᾶγμα καὶ ἐξεταζόμενον· ὁ δὲ Λολλιανὸς* [123ᵇ 1] *ἕτερόν τι λέγει ζήτημα καὶ ἕτερον συνέχον καὶ ἄλλο στάσιν· καὶ ζήτημα μέν φησιν*[36]) *ὥσπερ σῶμα ὕλης, συνέχον δὲ ὥσπερ εἶδος ἐν σώματι, στάσιν δὲ τὸ σχῆμα καὶ τὸ χρῶμα τοῦ* [5] *εἴδους· καὶ ἀχώριστόν φησιν εἶναι τὴν στάσιν τοῦ συνέχοντος, οὐ ταὐτὸν δέ· ἀλλ' ὥσπερ, φησίν, τὸ ἐν σώματι εἶδος ἐν τῷ χρώματι.*

[8] *Νόμος, τὸν καταλαβόντα μοιχὸν ἐξεῖναι ἀποκτεῖναι*[37])· *τρισαριστέα τις μοιχόν. τὸ μὲν οὖν πρῶτον πρόβλημά ἐστιν*

---

[31]) *λόγου πιθανοῦ δύναμιν* Usener Dionys. Hal. VI 1 p. 199, 12] *λόγους πιθανοὺς δύναμιν* cod.

[32]) *ὃν οὐ μαθόντες* Usener, infolge Mißverständnisses. Sopatros will sagen: wegen der Umgangssprache fügte L. »kunstmäßig« bei, weil man bisweilen schon bei deren Kenntnis eine überzeugende Darstellung besitzt, d. h. ohne erst Rhetorik studiert zu haben.

[33]) Par. 2923 (Py); Rabe, Rh. Mus. NF 64, 587.

[34]) *γένος* fehlt Py Ald.

[35]) Rhet. V 592, 31 – 593, 23 (Ph); Rabe, Rh. Mus. NF 64, 540, 3. Schissel, B.-Ng. Jbb. III 37 ff. 332.

[36]) *μὲν φησὶν* Ph.

[37]) *ἀποκτείναι* Ph.

ἀντιλήψεως, τὸ δὲ δεύτερον ὅρον· καὶ ἡ διάφορος ποιότης τοῦ προσώπου διάφορον εἰσήγαγεν στάσιν, καὶ ὁ λόγος ὁ ῥητορικὸς οὐκ ἀνῃρέθη[38]), *ἀλλὰ διάφορον ἐδέξατο στάσιν* [15] *φυλαχθέντος καὶ ἐνταῦθα τοῦ ἰδίου τοῦ συμβεβηκότος· ὥστε φανερῶς δέδεικται, ὡς τάξιν ἔχει συμβεβηκότος ἡ στάσις ἐν τοῖς ῥητορικοῖς λόγοις. ἀναιρουμένη ἄρα ἡ στάσις οὐ συναναιρεῖ*[39]) *τὸν λόγον, ἀλλὰ καὶ εἰσάγεται ἀντὶ ταύτης ἑτέρα.*

4a. *Σχόλια εἰς τὰ τοῦ Ἀφθονίου προγυμνάσματα.* Rhet. II 683, 27 (Glöckner 52e):

Ἑρμαγόρας στάσεις οἶδεν ἑπτά, Λολλιανὸς πέντε.

b. Sopatros *Ὑπόμνημα εἰς τὴν Ἑρμογένους τέχνην.* Rhet. V 8, 18—21:

Τῶν δὲ νῦν φερομένων τεχνικῶν πρῶτος Ἑρμαγόρας[40]) *φαίνεται ἑπτὰ μόνας στάσεις εἰπὼν καὶ Λολλιανὸς*[41]) *μετ' αὐτὸν πέντε, μετὰ τούτους ὁ Μινουκιανός.*

c. Sopatros ebda. V 79, 8—15.

Μέθοδος διάφορος παρὰ τῶν ἀρχαίων δέδοται τῶν στάσεων διαιρέσεως. καὶ ὁ μὲν Ἑρμαγόρας ἑπτὰ μόνας στάσεις· στοχασμόν, ⟨ὅρον⟩[42]), *πραγματικήν, ποιότητα, νομικήν, δικαιολογίαν καὶ μετάληψιν, ἣν τέμνουσιν εἴς τε ἔγγραφον καὶ ἄγραφον· οἱ δὲ μεταγενέστεροι ἕξ· στοχασμόν, ὅρον, πραγματικήν, ἀντίθεσιν, νομικήν, μετάληψιν· Λολλιανὸς δὲ* [15] *στοχασμόν, ὅρον, ποιότητα*[43]), *μετάληψιν.*

5a. Sopatros ebda. V 173, 23—174, 28 (Glöckner 53f):

τὰς ἀντιθετικὰς ὁ μὲν Μινουκιανὸς καὶ πολλοὶ τῶν τεχνικῶν διῃρημένως ἐμελέτησαν . . . [174, 26] *Λολλιανὸς δὲ οὔτε ἐν τῇ διαιρέσει, οὔτε ἐν τῷ ὀνόματι τῶν στάσεων διεῖλεν, ἀλλὰ μίαν εἶναι καλεῖ τὴν ἀντιθετικὴν στάσιν.*

b. Sopatros Rhet. IV 647,17—648,11 (Py):

Μινουκιανὸς δὲ καὶ πολλοὶ τῶν τεχνικῶν διῃρημένως ἐμελέτησαν ἀντιθετικάς . . . [648, 9] *Λολλιανὸς δὲ οὔτε ἐν τῷ ὀνόματι τῶν στάσεων διεῖλεν αὐτάς, ἀλλὰ μίαν οἶδεν ἀντιθετικὴν στάσιν.*

---

38) *ἀνηρέθη* Ph.
39) *συναιρεῖ* über der Zeile geb. in *συναναιρεῖ* Ph.
40) *τεχνικὸς πρῶτος Λολλιανὸς* cod.; verb. v. Glöckner.
41) *Ἑρμαγόρας* cod.; verb. Glöckner.
42) ⟨*ὅρον* Volkmann.
43) *ποιότητα,* ⟨*νομικήν*⟩, Piderit.

6. *Προλεγόμενα τῶν στάσεων.* Rhet. VII 32,25–33,4 (Pc)[44]: *Λολλιανοῦ· προοίμιόν ἐστι λόγος παρηγορίαν ἔχων τῶν πρὸς τὰ κεφάλαια παθῶν προηγουμένως μὲν πρὸς* [33,1] *ἀκρόασιν, ἤδη δὲ ὡς ἐκ περισσοῦ συνεφελκόμενος καὶ τὴν συγκατάθεσιν. μέρη δὲ προοιμίου τρία· πρότασις, κατασκευὴ καὶ βάσις. ἀρεταὶ δὲ προοιμίου τρεῖς· εὔνοια, προσοχή, εὐμάθεια.*

7. Lachares *Περὶ κώλου καὶ κόμματος καὶ περιόδου.* Frg. 2 = Pseudo-Castoris Exc. rhet. ed. Gul. Studemund. Breslau 1888, p. 8 (Pc)[45].

αὐτίκα Λολλιανοῦ μετὰ τὸν Ἰσοκράτην μέμνηται. κῶλον γάρ ἐστι κατ' αὐτὸν μόριον λόγου συγκείμενον ἐκ δύο ἢ καὶ πλειόνων ὀνομάτων, τελειοῦν τὴν ἐπὶ μέρους αὐτὴν ὅλην διάνοιαν· οὔτε δὲ τοῦ κώλου μεῖζον τελειοῖ διάνοιαν, οὔτε ἔλαττον πάλιν. κῶλον μὲν δή τοῦτό ἐστιν ›ἄνδρες δικασταί‹ (Dem. XX 1) *τέλειον, μεῖζον δὲ ›ἄνδρες δικασταὶ μάλιστα μέν‹, ἔλαττον δὲ ›μάλιστα μέν‹.*

5. Aus den Fragmenten L.'s läßt sich nachweisen Benutzung des Aristoteles, des älteren Hermagoras[46]), des Dionysios v. Halikarnaß(?), des Demetrios *περὶ ἑρμηνείας*, des Apollodoros von Pergamon, des Stoikers Kornutos. Daß aus L. die Cornutuskenntnis in die spätere Literatur floß, darf man aus Fr. 3 und 7 schließen, wo unmittelbar nach L., aber in enger Verbindung mit ihm die ganz gleichartige Lehre des Cornutus vorgetragen wird. Der Hermogeneserklärer, dem wir die Zitate letzten Endes verdanken, hob eben die Lollianosstelle samt der Anführung des Cornutus in ihr aus[47])! Die technischen Fragmente des L. atmen also noch den Geist der philosophischen Rhetorik der alexandrinischen Zeit.

---

[44]) Rabe, Rh. Mus. NF 67, 323—332. — Das Stichwort *Λολλιανοῦ* ist nur auf das Frg. über das *προοίμιον* zu beziehen. Denn was darauf ohne Absatz Rhet. VII 33,4–26 folgt, sind Trümmer eines *καθόλου λόγος* (zu diesem Begriff s. Sext. Emp., Pyrrh. hyp. I 5. 209. — Gramm. gr. III 113, 11 ff. Hilg. — Rhet. VI 38, 13 — Ps. Archytas, Opusc. gr. vet. sent. II, p. 273 Orelli. — Olympiod., Jahrb. f. Philol. Suppl. XIV p. 110, 10. — ›ars extrinsecus‹ Victorin. Rhet. l. m. 170, 40 H.) über die Rhetorik, wie Cicero De rhet. I 1—9; Quint. II 14—III 4; Sext. rhet. § 1. 48. 60. 89. 106.

[45]) Rhet. VII 930, 25—931, 1.

[46]) Der jüngere lebte ja nach L.!

[47]) Gewiß sagt in Fr. 7 der Epitomator nach der Anführung des L., daß Kornutos klarer *περὶ αὐτῶν*, d. i. über *κῶλον* ⟨und *κόμμα*⟩ gehandelt habe, als L. und bemerkt noch: die bei Lachares verzeichnete Ansicht des

6. Wenden wir uns nun der Besprechung der einzelnen Fragmente zu! Die Definition der Rhetorik durch L. wird von vielen unserer Hermogenesscholiasten einem Dionysios zugeschrieben, meist dem Halikarnassier[48]), gelegentlich dem Thraker[49]). Usener und ihm folgend F. Nassal[50]) entschieden sich daraufhin für den Halikarnassier. Dann dürfte der Vermittler des Dionysioszitates an die Scholiasten letzten Endes L. gewesen sein; dann muß aber auch Theodoros aus Gadara von Dionysios beeinflußt sein, während ein unbefangener Vergleich der beiden Definitionen die Annahme nahegelegt hätte, daß L. von Theodoros abhänge. In diesem Falle bliebe der Ausweg, daß Dionysios von Milet, wie L. ein Schüler des Assyrers Isaios, von den Scholiasten gemeint sei, daß also die Definition dem gemeinsamen Lehrer beider gehöre, der sie unter Berücksichtigung der Begriffsbestimmung des Theodoros aufgestellt hätte. Wie dem aber auch sei, die Definition der Rhetorik, die unter L.'s Namen geht, ist eine unter voller Ausnützung der stoischen Rhetorikdefinition unternommene Verbesserung der aristotelischen Begriffsbestimmung. Theodoros aus Gadara hat dasselbe versucht[51]), wohl unter dem Einfluß der (stoischen?) Kritik an Aristoteles[52]) und — wie gesagt — allenfalls mit Benutzung der Definition des Halikarnassiers. Als späte Verbesserung der Theodorosdefinition mit Hilfe des Dionysios-L. ist jedenfalls die Definition Rhet. II 104, 26 aufzufassen. L.'s Gewährsmann ist es gelungen, alle Merkmale seiner Begriffsbestimmung mit der Lehre des Stagiriten in Einklang zu bringen:

Basilikos übergehe er — der Lacharesepitomator — nämlich (*γάρ*). Daraus schloß man (Glöckner 59c; Cornut. ed. Graeven p. XXX; Rud. Reppe, De L. Annaeo Cornuto. Diss. Lpz. 1906, p. 60) auf die Reihenfolge »L., Basilikos, Kornutos« bei Lachares und unter Voraussetzung chronologischer Ordnung auf einen jüngeren Cornutus. Ganz überflüssig! Der Epitomator will nur sagen, daß außer Cornutus auch Basilikos das *κῶλον* verständlicher, als L. definiert hätte, er sich aber hier mit der Anführung des Cornutus begnüge. Beim *κόμμα* führt er ja nach Cornutus noch Apsines an: *σαφῶς οὑτωσί* (Cornutus) ... *ἔτι δὲ σαφέστερον τὰ* ... *'Αψίνου*. Reihenfolge des Lachares also: L. ÷ Cornutus, Basilikos ... Apsines.

48) Rhet. VI 17, 10. V 213, 22 u. Usener, Dionys. op. VI 1 p. 197—200.

49) Rhet. II 104, 7.

50) Ästhet.-rhet. Beziehungen zwischen Dionysius v. Halikarnaß und Cicero. Diss. Tübingen 1910, S. 11.

51) Quint. II 15, 16. Rhet. II 7, 21.

52) Verblassende Spuren. Rhet. II, 115, 22 ff. 102, 8. VI 16, 16. — Spengel, Aristot. Rhet. II, p. 36 ff.

δύναμις — Aristot. 1355b 25. 1356a 33; Theod. *δύναμις*
τεχνική — A. 1354a 11. 1355a 4; Th. *εὑρετικὴ καὶ ἑρμηνευτικὴ μετὰ κόσμου* < Chrysipp[53]) *τέχνη περὶ κόσμον εὑρημένου λόγου καὶ τάξιν* < Plat. Phaidr. 264 C
πιθανοῦ λόγου — A. 1355b 26. 1356b 23. 28; Th. *τῶν ... πιθανῶν*
ἐν πράγματι πολιτικῷ — A. 1356b 37. 1356a 25. 1359b 10; Th. *ἐν παντὶ λόγῳ*
τέλος ἔχουσα τὸ εὖ λέγειν — A. 1355b 10. 101b 5: Th. *τῶν ἐνδεχομένων πιθανῶν.*

Εὖ = *ἀληθῆ*[54]) = *ὀρθῶς*[55]) = aristotelisch *πειστικῶς* — *λέγειν* ist das *ἴδιον* der Rhetorik[56]) und damit das Hauptmerkmal der stoischen Definition[57]). Also: die Rhetorik ist ein kunstmäßig ausgebildetes Vermögen zu einer wahrscheinlichen Rede in einer öffentlichen Sache mit dem Ziele der guten (d. i. zweckmäßigen) Darstellung.

7. Hatte L. schon bei der Definition der Rhetorik mit Aristoteles sorgsam zwischen Kunstlehre (*τέχνη*) und Kunstfertigkeit (*δύναμις*) unterschieden, so bringt er Aristoteles auch in der Einteilung der Rhetorik (Fr. 2) gegen den ä. Hermagoras zu Ehren. Hermagoras hatte die von der stoischen Logik her Gemeingut[58]) gewordenen zwei Arten der Einteilung, *διαίρεσις* und *μερισμός*, so auf die Rhetorik angewendet, daß er einerseits stoisch[59]) die Logik zur Gattung, die Rhetorik zur Art machte, andererseits die aristotelischen Arten, wie das *δικανικόν*, zu Ganzen; Anklage, Verteidigung usw. hingegen zu Teilen. Diese Teile waren aber nicht unteilbar, also nicht Letztes — ein Mangel, dem L. abhalf, indem er richtig unterschied zwischen Rhetorik (*δύναμις*) und ihrem Produkte, der Rede (*λόγος*). Rhetorik war ihm nun Gattung, *δικανικόν* usw. ihre Arten (Aristot. 1358a 36). Die Rede, die entweder Anklage oder Verteidigung oder Empfehlung oder Warnung usw. ist, war für L. Ganzes (*ὅλον*); ihre Hauptstücke (*κεφάλαια*) waren ihm

---

53) Plutarch. Stoic. rep. 28 p. 1047a.
54) Rhet. VII 8, 20.
55) ‹recte› Chrysipp bei Quint. II 15, 35.
56) Sopatr. Rhet VII 34, 9.
57) Diog. Laert. VII 60.
58) Vgl. Alcin. V 2 p. 232, 25 Dübner.
59) Diog. Laert. VII 41.

die (unteilbaren) Teile (μέρη). Κεφάλαια sind nicht die Redeteile[60], sondern nur die Beweisstücke[61] mit den ἐπίλογοι[62]. L. stand in diesem Punkte also nicht auf der Seite der Apollodoreer. Nachwirkung der Einteilungen des L.: Syrian, Stas. 11, 1. 13. — Rhet. V 594, 4. — Georg. Monos, Rhet. VII 249, 32.

8. Das über der stoischen Meditationslehre lastende Dunkel erhellt uns L. durch die Beantwortung der Frage: τί ἐστι τῆς ῥητορικῆς ⟨ζητήσεως[63]⟩ ἡ στάσις; (Fr. 3); d. h. welche Stellung im Meditationsakte nimmt die στάσις ein? L.'s Gewährsmann ist hier der Stoiker Cornutus. L. und wohl im folgend Minukianos[64] und Hermogenes[65] erörtern jene Frage bei den συνεστηκότα und ἀσύστατα. Diese behandeln Zenon v. Athen[66], Minukianos, Hermogenes, gewiß ebenso L. folgend, weit vor der Definition der στάσις. Die für L. zu fordernde Anordnung steht also im Gegensatz zu der des Hermagoras. L. ist im Rechte, weil die στ. erst das Ergebnis des Meditationsaktes ist. Die schlechte Disposition des Hermagoras hat zur großen Unklarheit über die στάσις[67] viel beigetragen. Den Bestand eines Streites (ἀμφισβήτησις: Hermagoras[68]) oder einer Meditation (ζήτησις : L.) über ihn (Syrianos[69]) und damit die Möglichkeit einer Rede für oder wider entscheidet nun nach L. allein: ob der Angeklagte der Anklage einen Gegengrund entgegenzuhalten hat. Mit Recht! Denn es handelt sich nicht um das Zustandekommen, sondern um den Bestand der Meditation. Diesen Gegengrund des Angeklagten im Meditationsakte nennt L. συνέχον — ganz im Sinne des stoischen συνέχον (συνεκτικὸν) αἴτιον[70]. Darunter wird ein Bewirkendes verstanden, mit dem das von ihm Bewirkte besteht und vergeht und das sich selbst genug ist zur Hervorbringung eines Bewirkten. Im Meditationsakte liegt vor dem συνέχον der individuelle Meditationsgegenstand

---

[60] Syrian. Stas. 49, 13 R.
[61] Theodoros bei Quint. III 11, 26.
[62] Syrian. Stas. 89, 10.
[63] Rhet. VII 248, 14.
[64] Rhet. V 593, 3; Sopatros Rhet. IV 139, 28 + V 57, 23. Rhet. VII 139, 19. Glöckner 29 f.
[65] στ. 31, 19 R.
[66] Rhet. I. m. 315, 21 H.
[67] Z. B. bei Cicero und Quintilian.
[68] Rhet. V 592, 13 u. Anm. 90.
[69] Stas. 18, 14.
[70] Stoic. vet. fr. II p. 122, 29. 121, 26 A.

(ζήτημα), etwa: μοιχόν τις καταλαβὼν ἀπέκτεινε καὶ κρίνεται φόνου [71]). Bevor nun der Angeklagte zum ζήτημα im συνέχον Stellung genommen hat, besteht gar kein Anhaltspunkt, ob eine Rede darüber möglich sein wird. Das rhetorisch also gänzlich unbestimmte ζήτημα erhält eben erst durch das συνέχον seine Bestimmung. Dem συνέχον folgt in der Meditation die στάσις, so zwar, daß sie von ihm untrennbar, aber nicht mit ihm identisch ist. Das συνέχον stellt das „ob?", die στάσις das „wie?" der Verantwortung des Angeklagten fest; doch müssen die Grundzüge des „wie?" dem Angeklagten bei der Antwort auf das „ob?" schon klar sein. Die στάσις gibt also nur eine nähere Bestimmung des συνέχον. Für den Bestand der Meditation und die Möglichkeit rednerischer Behandlung des Meditationsgegenstandes kommt daher auf die στάσις nach L. nichts an. Im gegebenen Beispiele der Tötung des Ehebrechers wird der Angeklagte, wenn er sich für seine Tat auf ein Gesetz berufen kann, das die Tötung eines in flagranti crimine ertappten Ehebrechers erlaubt (συνέχον), seine Rechtfertigung je nach der Beschaffenheit der Person des Getöteten verschieden gestalten (στάσις). War der Ehebrecher z. B. ein Verschnittener, wird sich der Angeklagte den Schutz jenes Gesetzes durch den Nachweis sichern, daß auch ein Verschnittener ehebrechen könne und daß das bloße Beisammenschlafen schon Ehebruch sei (στάσις des ὅρος). War der Ehebrecher ein mehrfach ausgezeichneter Held, so wird sich der Angeklagte bei seiner Rechtfertigung durch jenes Gesetz darauf stützen, daß die Tötung erlaubt war (στάσις der ἀντίληψις). Demnach muß zwar jedem συνέχον eine στάσις beifolgen; welche, ist aber gleichgültig. Denn durch die Änderung der Beschaffenheit der Person wurde in unserem Beispiele zwar die στάσις geändert, d. h. die alte στάσις aufgehoben; die Rechtfertigung des Angeklagten (συνέχον) und damit Meditationsgegenstand (ζήτημα) und Rede (ῥητορικὸς λόγος) wurden aber deshalb nicht aus der Welt geschafft, sondern mit der Personsänderung erhält eben das συνέχον und so die Rede eine andere στάσις. Vom logischen Standpunkte ist also die στάσις eine untrennbare, aber doch nur akzidentielle Bestimmung [72]) des συνέχον,

[71]) Wie von L. behandelt bei Syrian Stas. 130, 25 R.; Christoph., Rh. Mus. 50, 246. Vgl. Sopatr., Rhet. V 117, 4; Rhet. VII 234, 25.

[72]) ἀχώριστον συμβεβηκός Porphyr., Comm. Aristot. gr. IV 1, p. 12, 26 ff.

wie etwa die schwarze Farbe für den Raben (der auch als weißer Rabe Rabe bliebe). Betrachtet man nun unter Berücksichtigung des Gesagten das ζήτημα nach Abschluß der Meditation, d. i. das zur rednerischen Behandlung fertige πρόβλημα (L.), so erscheint es als eine Summe aus drei Summanden. Diese stehen aber nicht nebeneinander, wie die des ζήτημα bei Minukianos, sondern schieben sich ineinander, wie die Seinskategorien zum stoischen Begriffe des Individuum [73]). Jede spätere Kategorie enthält nämlich die vorhergehende und bestimmt sie nur näher. Den hinsichtlich seines Bestandes und seiner rednerischen Behandlungsfähigkeit noch völlig unbestimmten Meditationsgegenstand (ζήτημα) nennt nun L. vergleichsweise σῶμα ὕλης. Gemeint ist der Körper, soweit er Materie ist[74]), das σῶμα δυνάμει des Aristoteles[75]). Diesen Körper, der qualitätslos (ἄποιον σῶμα), d. i. qualitativ unbestimmt ist, bezeichneten die Stoiker als Urmaterie[76]). Sie ist an sich formlos[77]), aber gestaltungsfähig[78]) und so die erste Grundlage (πρῶτον ὑποκείμενον) für alle Wesensbestimmungen[79]), seien sie ergänzend und wesentlich, seien sie zufällig[80]) — also die 1. Seinskategorie. Das in seiner Unbestimmtheit, aber Bestimmungsfähigkeit der 1. stoischen Seinskategorie ähnliche ζήτημα wird nun im Meditationsakte auf seine Eignung zur prozessrednerischen Behandlung bestimmt durch die Entgegnung des Angeklagten (συνέχον), die L. dem εἶδος ἐν σώματι vergleicht. Vergleichsgegenstand ist ihm danach nicht das συνέχον ohne ζήτημα — das wäre das ποιόν[81]) —, sondern das σύνθετον aus beiden. Es entspricht dem ἔνυλον εἶδος des Aristoteles[82]) und so der ποιὰ ὕλη = ὕλη + εἶδος[83]) oder dem δεύτερον ὑποκείμενον[84]) der

[73]) σύνθετον: C. Prantl, Gesch. d. Logik im Abendl. I 430[89]. 429[93].

[74]) Der Körper besteht ja aus Materie und Form; Stoic. v. fr. II 315, p. 114, 11.

[75]) Dexipp., Comm. Aristot. gr. IV 2 p. 23, 27.

[76]) Stoic. v. fr. II 320 (p. 115, 23). 326 (116, 25).

[77]) ἀσχημάτιστος St. v. fr II 311 (p. 112, 40). 318 (114, 39); ἄμορφος 314 (113, 26); ἀόριστος 314 (113, 28); „informis“ 321 (115, 29).

[78]) δι' ὅλων τρεπτή St. v. fr. II 309 (p. 112, 24); „ad omnia parata“ 303 (111, 26).

[79]) Stoic. v. fr. I 86.

[80]) Simplikios, Comm. in Aristot. gr. VIII 48, 11 ff.

[81]) Stoic. v. fr. II 376.

[82]) Simpl, Comm. Aristot. gr. VIII 46, 13. 25.

[83]) Stoic. v. fr. II 376.

[84]) Simpl. Comm. VIII 48, 15.

Stoiker, d. i. ihrer 2. Seinskategorie. Wie in ihr der allgemeine Seinsbegriff vermöge seiner Ergänzung durch eine Wesensqualität erst zum Begriffe eines bestimmten Dinges differenziert wird, so wird im aristotelischen Beispiele durch das Dazutreten der Form aus der Erzmasse erst die Bildsäule und hier durch die Entgegnung des Angeklagten (*συνέχον*) aus dem Meditationsgegenstande (*ζήτημα*) erst der Vorwurf des Rede (*πρόβλημα*). Die *στάσις* endlich, welche den der rednerischen Behandlung bereits erschlossenen Meditationsfall (*συνέχον* + *ζήτημα*) hinsichtlich der Art seiner Behandlung bestimmt, wurde von L. einmal als untrennbares akzidentielles Merkmal (*ἀχώριστον συμβεβηκός*) des *συνέχον* + *ζήτημα* erwiesen, dann mit Gestalt und Farbe (*σχῆμα καὶ χρῶμα*) der (inkorporierten) Form verglichen. Die Farben gehören in der Tat zu den *συμβεβηκότα*[85]), als akzessorische Qualitäten (*ἐπεισακτοι ποιότητες*)[86]), die zum *δεύτερον ὑποκείμενον* ebenso hinzutreten, wie die wesenhaften Qualitäten (*οὐσιώδεις π.*) zum *πρῶτον ὑποκείμενον*[87]), nur daß sie eben — aristotelisch gesprochen — *ἐν ὑποκειμένῳ* sind, während die *οὐσιώδεις ποιότητες* (stoisch *ποιόν*) es nicht sind. So fallen außer *ποιότης* und *οὐσία*[88]) alle Seinsarten in die Gruppe der akzessorischen Qualitäten, die damit der 3. stoischen Seinskategorie, dem *πὼς ἔχον* entspricht[89]), mit der die *στάσις* also verglichen wird. Diese Darstellung des Meditationsaktes durch L., die deutlich gegen die Definition der *στάσις* durch Hermagoras[90]) gerichtet ist, hat Widerspruch gefunden, weil L. das Schwergewicht von der *στάσις* auf das *συνέχον* verlegte. Georgios Monos[91]) hat eine scharfe Polemik gegen den nicht genannten L., dessen Standpunkt als sehr einfältig bezeichnet wird, erhalten. Ihr zufolge wird mit der *στάσις* auch das *ζήτημα*,

---

85) Alexandros, Comm. in Aristot. gr. II 2, p. 347, 26.
86) Simpl. Comm. VIII 49, 5. 48, 18 ff.
87) Simpl. Comm. VIII 46, 24; Stoic. v. fr. II 400.
88) Simpl. Comm. VIII 49, 4.
89) Stoic. v. fr. II 399.
90) Cod. Par. gr. 3032 f. 122b, 9: *Ὅτι ὁ Ἑρμαγόρας φησίν· στάσις ἐστὶ φάσις, καθ' ἣν ἀντιλαμβανόμεθα τοῦ ὑποκειμένου πράγματος, ἐν ᾧ ἐστι* [*ἐστὶ* cod.] *τὸ ζήτημα, καθ' ὅ ἐστιν ἡ ἀμφισβήτησις. Ὅτι ταὐτόν τί ἐστιν ἡ ζήτησις καὶ ⟨ἡ⟩ ἀμφισβήτησις.* Quint. III 6, 21: „Hermagoras statum vocat, per quem subiecta res intellegatur et ⟨Theodorus⟩, ad quem probationes etiam partium referantur."
91) Cod. Par. gr. 2977 (= Pc): Rhet. VII 248, 13–32 + Cod. Par. gr. 2919 (= Pγ): Schilling, Jahrb. f. Phil. Suppl. XXVIII 681.

d. i. bei ihm das *πολιτικὸν πρᾶγμα*, also der zu überdenkende Rechtsfall aufgehoben; demnach tritt zum *ζήτημα* die *στάσις*, wie zur (*ἄποιος*) *ὕλη* das gestaltende *εἶδος*. Somit ist es die *στάσις*, die bewirkt, ob ⟨und wie⟩ der Rechtsfall Bestand hat (*στασιάζεται*). Vom Scharfsinne des L. spürt man in dieser exzerpierten Polemik kaum einen Hauch. — L. hat aber auch Beifall gefunden. Die Definition der *στάσις* von Tyrannos[92]) kann zwar kaum formal, gewiß aber inhaltlich die verlorene L.'s ersetzen. Denn die *στάσις* ist nach Tyrannos ein für den Beweis des *συνέχον* beigebrachter einfacher rhetorischer Satz, offenbar um die sich nach dem *συνέχον* richtenden Hauptstücke (*κεφάλαια*) des Beweises für die Beglaubigung zu bestimmen. Die essentielle Bedeutung des *συνέχον* und die akzidentielle der *στάσις* wird aus dieser Definition deutlich genug.

9. Es darf als sicher überliefert gelten, daß L. nur 5 *στάσεις* anerkannt hat (Fr. 4). Trotzdem braucht man Sopatros, Rhet. V 79, **14** nicht zu emendieren: *Λολλιανὸς δὲ στοχασμόν, ὅρον, ποιότητα, μετάληψιν.* Denn einerseits wird hier keine Zahl genannt, andererseits wissen wir, daß L. *ἀντίληψις* (Fr. 3) und *ἀντίθεσις*, letztere ungeteilt (Fr. 5), gekannt hat. Beide sind Arten der *ποιότης*, und zwar die bei Hermogenes *δικαιολογικαὶ στάσεις* genannten, neben denen L. die *πραγματική* und die *νομικαὶ στάσεις* offenbar nicht zuließ. Der Gewährsmann des Sopatros hat nun die generelle *στάσις* in der *ποιότης* angeführt, statt ihrer beiden Arten, durch welche die Fünfzahl erreicht wird. L. hat die *στάσεις* je nach der Beschaffenheit der geschädigten Person (*ποιότης τοῦ ⟨πεπονθότος⟩ προσώπου*) unterschieden (Fr. 3). Diese Unterscheidung läßt sich bei allen seinen *στάσεις*, auch bei der *μετάληψις*[93]), durchführen mit Ausnahme des *στοχασμός*, für den allein es nur auf den Tatbestand (*πρᾶγμα*) ankommt. So ergibt sich eine Zweiteilung mit dem *στοχασμός* auf der einen, allen übrigen *στάσεις* auf der anderen Seite, wie bei Archedemos = Rufus (§ 29), Theodoros v. Gadara[94]), Apollodoros[95]). Die Grundeinteilung in Personen und Sachen hat demnach Hermo-

---

[92]) Glöckner 89 a. Schilling 759.
[93]) Vgl. Rhet VII 234, 21 ff.
[94]) Quint. III 6, 36 f. 51; Augustin., Rhet. l. m. 142, 15 ff.
[95]) Quint. III 6, 35. 36.

genes[96]) wohl nach L. gegenüber Minukianos besonders betont Vermutlich gliederte also L. folgendermaßen die

στάσεις·

κατὰ τὸ πρᾶγμα = κατὰ τὸ πεπονθὸς πρόσωπον

I. στοχασμός II. ὅρος ποιότης V. μετάληψις

III. ἀντίληψις IV. ἀντίθεσις

10. Ein Stückchen stoischer Rhetorik hat L. auch in seiner Definition des *προοίμιον* (Fr. 6), dem einzigen Rest aus seiner Auffindungslehre der Beweise, erhalten. Seit der sophistischen Zeit beherrschte die antike Rhetorik eine Definition der Vorrede mit bedeutungslosen Varianten: a) die Zuhörer in die geeignete Verfassung zu versetzen, b) für die gegebene rednerische Aufgabe[97]). Bei Apollodor finden sich schon Spuren logischer Kritik an dieser Definition. Für ihn ist a) die Bearbeitung des Zuhörers (*τὸν ἀκροατὴν εὔνουν* [∾ *ἐπιτήδειον*] *παρασκευάσαι*) die Aufgabe (*ἔργον*) der Vorrede, b) die kommende Rede (*πρὸς τὰ λεχθησόμενα*) der unmittelbare Zweck (*τέλος*) jener Bearbeitung. Die Aufgabe der Vorrede a) erschien dann in der üblichen Definition zu allgemein gefaßt. Neokles (?)[98]) suchte sie schärfer zu bestimmen, indem er das *παρασκευάσαι τὸν ἀ.* als Erregung oder Stillung der Leidenschaften des Zuhörers erklärt. Auf diesem Wege überholt ihn L. Er spricht nicht mehr von Leidenschaften im allgemeinen, sondern von einem Interesse für die Beweisführung des Redners und setzt so an Stelle des *παρασκευάσαι τὸν ἀκροατήν* eine Reizung des Interesses für die Hauptstücke (*παρηγορίαν . . . τῶν πρὸς τὰ κεφάλαια παθῶν*). Das *τέλος* dieser Reizung ist b) bei L. das alte: das Publikum zum Zuhören (*πρὸς ἀκρόασιν*: »ad audiendum« Auct. ad Her.) zu bewegen. Dies auf dem angegebenen Wege zu erreichende Ziel ist aber nicht das einzige der Vorrede; es ist nur ihr vornehmstes und nächstes (*προηγουμένως μέν*). Gewissermaßen als Zugabe (*ὡς ἐκ περισσοῦ*) ist ihr noch ein zweites gestellt: nämlich den Beifall des Hörers mit

---

[96]) *στ.* 29, 7; vgl. Glöckner 28c; Ps.-Dionys. Hal. XI 3 (VI p. 377, 7 Usen.).

[97]) Alexanderrhet. 28 p. 65, 12—18. 99, 22 H.; Cicero Rhet. I 20 > Quint. IV 1, 5; Auct. ad Her. I 4. 6; Dionys. Hal., Lysias 17, p. 28, 17 Usen.; Apollodor bei Anon. Seg. 28 > Ruf. 4.

[98]) Anon. Seg. 5.

nach sich zu ziehen (συνεφελκόμενος καὶ τὴν συγκατάθεσιν). Die stoische συγκατάθεσις setzt unbedingt eine Vorstellung (φαντασία) voraus, die ein Verlangen (ὁρμή) anregt, zu dem eben die Zustimmung der Vernunft (συγκατάθεσις) gegeben wird[99]. Jene ὁρμή wird in der Vorrede durch die Bearbeitung des Hörers bewirkt; sie besteht im Verlangen desselben, der Redner möchte Recht behalten. Daher will der Hörer ja auch den weiteren Ausführungen des Redners folgen. Zu jenem Verlangen zugunsten des Redners soll nun nach L. schon in der Vorrede dem Hörer auch eine (vorschnelle) Entscheidung (συγκατάθεσις) für die Richtigkeit der Darlegungen des Redners abgewonnen werden. Diese συγκατάθεσις ist bei Alexandros, dem Sohne des Numenios[100]), das Ergebnis des Beweises. L. vertrat demnach die Meinung, daß die Keime des Beweises schon in der Vorrede zu finden sein sollen[101]). Da L. (Fr. 2) nur die κεφάλαια als Teile der Rede bezeichnete, von den alten Redeteilen also mit aristotelischer Geringschätzung dachte, ist wahrscheinlich, daß er die u. a. auf die Vollzähligkeit der alten Redeteile gegründete Ansicht der Apollodoreer von der Unentbehrlichkeit der Vorreden[102]) verwarf. Von formalen Teilen der Vorrede kennt L. πρότασις, κατασκευή sc. τῆς προτάσεως und βάσις, die jedenfalls die ἀπόδοσις = ἀξίωσις des Hermogenes[103]) auch in sich schließt. Das übliche ἔργον[104]) oder τέλος[105]) der Vorrede: Geneigtheit des Hörers, Aufmerksamkeit und Gelehrigkeit nannte L. richtiger ἀρεταί, woraus zu schließen, daß er die Ausdrücke ἔργον und τέλος, gleich Apollodor, bereits anderswie festgelegt hatte.

11. Mehr Beachtung verdiente auch die Begriffsbestimmung des κῶλον (Fr. 7), der einzige Rest aus L.'s Stilistik. In ihr erblicke ich den letzten erhaltenen antiken Versuch unter den spärlichen Definitionen des κῶλον[106]), der einige selbständige Denkarbeit zeigt: κῶλόν ἐστι

---

[99]) Seneca ep. 113, 8. Ludw. Stein, Berl. Stud. class. Philol. VII 1 p. 207f.
[100]) Anon. Seg. 144.
[101]) Ebenso z. B. Verginius bei Quint. IV 1, 23; Georg. Mon. p. 764, 1 Sch.; Rhet. V 595, 16; Markellinos, Rhet. IV 68, 20.
[102]) Anon. Seg. 26.
[103]) Περὶ εὑρ. I 5 p. 108, 8 R.
[104]) Z. B. Rufus 4.
[105]) Anon. Seg. 9.
[106]) Im allgemeinen Kroll zu Cic. Or. 211.

μόριον λόγου — ebenso Cornutus, Syrian. Id. 17, 14; Aristot. Rhet. III 9 p. 1409 b 16: *μόριον* sc. *περιόδου*; Alex. Numen., Rhet. VIII 460, 13: *περιόδου μέρος*; Aquila Rom. 18 (Rhet. l. m. 27, 32 H.): »pars orationis«

συγκείμενον ἐκ δύο ἢ καὶ πλειόνων ὀνομάτων — Corn.: *συγκ. ἐξ ὀν. δύο ἢ καὶ πλ.*; Aristeid. 168 Sch. (Rhet. IX 403, 17): *σύνθεσις ὀνομάτων δύο ⟨ἢ⟩ καὶ πλειόνων*; Aquila: »ex pluribus verbis«; Syrian: *συγκείμενον ἐξ ὀνομάτων πλειόνων*

τελειοῦν τὴν ἐπὶ μέρους αὐτὴν ὅλην διάνοιαν — Cornut.: *τελειοῦν ⟨τὴν⟩ ἐπὶ μέρο⟨υ⟩ς διάνοιαν*; Syrian: *τελ. τὴν ἐπὶ μ. δ.*; Demetr. *περὶ ἑρμ.* 2 (p. 3, 12 Rad.): *ἐνίοτε ... μέρος δὲ ὅλης* (sc. *διανοίας*) *ὅλον* (sc. *τὸ κῶλον ... συμπεραιοῖ*); ebda. (p. 2, 17): *ἐμπεριλαμβάνοιτ' ἂν μέρη τινὰ αὐτῆς* (sc. *τῆς διανοίας*) *ὁλόκληρα ὄντα καὶ αὐτά*; 3 (p. 4, 4): *περιέξει ... μέρος ὅλης ὅλον*.

Also: Das »Glied« ist ein aus zwei oder mehreren Worten bestehender Teil des Satzes, der seinen Teilgedanken, der selbst ganz ist, zu Ende führt: z. B. *ἄνδρες δικασταί*. Diese Definition besteht aus drei Bestimmungen: 1. wird das *κῶλον* als sprachliches- und nicht als primär gedankliches Gebilde bezeichnet, worüber seit Aristoteles alle Kunstlehrer einig sind, ob sie in ihren Definitionen ausdrücklich darauf hinweisen, oder ob es sich von selbst aus ihnen ergibt. Zu diesem Gattungsbegriffe treten zwei artbildende Merkmale; sie stellen die zweite und dritte Bestimmung der Definition dar. Die 2. gibt den Umfang jenes sprachlichen Gebildes, das man im *κῶλον* erblickte, an. Aristoteles und Demetrios verlangen angemessene Länge (d. h. nicht zu lang und nicht zu kurz); Cornutus > L., Aristeides mindestens zwei Worte; Auct. ad Her. (IV 26) will kurze Fassung, Hermogenes[107]) 9—17 Silben, Longin[108]) zwei *κόμματα*, d. s. 2 × 2 oder 2 × 3 Worte; andere Kunstlehrer wollen mehrere Worte, wieder andere äußern sich darüber nicht[109]). Die 3. Bestimmung bildet die Begrenzung des

---

107) *Π. εὑρ.* IV 4 p. 184, 1, vgl. Rhet. VI 127, 28.

108) Rhet. gr. I 193, 16 Hammer.

109) Z. B. Alexandros Numen.; Quint. IX 4, 123; Tryphon, Rhet. VIII 750, 1 < Rhet. VII 25, 28.

κῶλον durch den Gedanken, der in ihm, als einem sprachlichen Gebilde von gewisser Länge, ausgedrückt wird. Hier schieden sich die Geister. Der Peripatos, uns durch Demetrios vertreten, erblickte für das κῶλον den Schluß im Ende eines Gedankens, sei es a) eines ganzen, sei es b) des selbständigen Teiles eines ganzen. Alle Späteren ließen den Fall a) nicht mehr zu, offenbar durch die Analogie zum sprachlichen Gebilde irregeführt: da das κῶλον als Sprachgebilde nur ein Teil ist, muß sein gedanklicher Inhalt auch ein Teil sein. Demnach blieb nur die Frage offen, ob der Teilsinn eine gewisse Selbständigkeit, d. h. eine gewisse Geschlossenheit in sich besitze, oder ob er ganz unselbständig sei. Der Standpunkt wechselte also, je nachdem man den Gedankeninhalt des κῶλον mehr für sich oder mehr in Beziehung auf sein übergeordnetes Ganzes betrachtete. Cornutus tat das Letztere und betonte in einem Nachtrage zu seiner Definition, daß der Gedanke im κῶλον ohne den dazugehörigen nebenstehenden Gedankenteil[110]) gar nicht verständlich werde. Jener Nachtrag trug ihm bei Lachares das Lob einer L. übertreffenden Klarheit ein und Anon. Seg. § 242 reproduziert gar nur den Nachtrag des Cornutus als Definition des κῶλον. L. war in diesem Punkte anderer Ansicht als Kornutos, dessen Begriffsbestimmung er sonst wörtlich übernahm. Von L. stammt wohl die kritische Bemerkung, daß Cornutus den Zusatz zur Definition von dieser selbst durch längere Ausführungen getrennt habe[111]). Dadurch wurde die Definition mangelhaft. Diesen Formfehler des ἐλλιπές suchte L. nun zu verbessern, indem er die fehlende Bestimmung (αὐτὴν ὅλην) in die Definition aufnahm, freilich auf Kosten ihrer Klarheit. L. teilte aber auch sachlich den Standpunkt seines Gewährsmannes nicht. Für L. bildete das κῶλον die sprachliche Hülle für einen selbständigen, also einigermaßen in sich geschlossenen Teil eines größeren Gedankens. L. steht somit gegenüber Cornutus auf peripatetischem Standpunkte und folgt in der Fassung seines Ersatzstückes deutlich dem Demetrios. Daß L. das κόμμα ebenfalls definiert hatte, ist schon an und für sich selbstverständlich, erhellt aber auch unzweideutig aus der Dar-

[110]) Vgl. Auct. ad Her. IV 26; Alexandros Numen. Rhet. VIII 460, 14.

[111]) Lachar. Fr. 2: εἶτα παρακατιὼν (= weiter unten) σαφέστερον τὸν λόγον ἐποίησεν ἐπιμνησθεὶς αὐτοῦ· κῶλον κτλ.

stellung des Lacharesepitomators[47]). Auch hier wird L. dem Kornutos ziemlich gefolgt sein, der das *κόμμα* als einen Satz bezeichnet, der durch zwei bis drei Worte einen Gedanken kundtue[112]). Der Folgezeit (Syrian, Lachares) war L. zu dunkel und man folgte dem Cornutus, den er vermittelte, mehr oder minder genau.

12. Der bedeutende Scharfsinn, der schon aus unseren wenigen technischen Fragmenten des L. spricht, scheint auch seine Reden gekennzeichnet zu haben. Denn nach Philostratos[113]) bewies L. in hervorragendem Maße Kunst und Verstand in der entsprechenden Ausarbeitung der auf kunstmäßiger Erfindung beruhenden Argumentation und in einwandfreier Stilisierung, Einfachheit (*ἀπέριττος*) in der Meditation und in der Anordnung der durch sie gefundenen *κεφάλαια*. Daß auch die die Argumentation unterstützenden *νοήματα* in dieser, durch ihre streng logische Darstellung ausgezeichneten und wohl nur auf Kenner berechneten Beredsamkeit nicht aufdringlich waren, sondern blitzartig aufflammten[114]), versteht sich von selbst. Nach den beiden Beispielen des Philostratos waren sie auch nicht so leicht erfaßbar, sondern »reconditi sensus«, wie die des Isaios aus Assyrien[115]). Nach der Mitteilung des Plinius in seinem isaeisch stilisierten Briefe II 3 und dem Beispiele des Philostratos[116]) müssen ja die Gedanken des Isaios ebenfalls rasch vorübergegangen, nicht breit ausgesponnen gewesen sein. Auch die übrigen rednerischen Besonderheiten des L. weisen auf den Lehrer. Plinius[117]) rühmt die scharfe, knappe, Buchdarstellung erreichende Argumentation des Isaios; Philostratos[118]) berichtet von seinem Gegensatze zur Überladung und somit von seiner Einfachheit (*ἀπέριττον*), Natürlichkeit, Sachlichkeit, weshalb er denn auch die Stilidee der *βραχύτης καὶ συντομία* besonders pflegte. Auch in der Stegreifrede hielt sich nach dem Zeugnisse des Philostratos[119]) L. an die Weise des

---

[112]) Ebda.: *διαλαμβάνει δὲ καὶ περὶ τοῦ κόμματος ὁ Κορνοῦτος σαφῶς οὑτωσί πως λέγων· κόμμα ἐστὶ λόγος διάνοιαν δηλῶν δύο ἢ τρισὶ λέξεσιν, οἷόν ἐστι τὸ »μηδὲν ἄγαν« καὶ τὸ »γνῶθι σαυτόν«.*

[113]) VS p. 225, 20.

[114]) Philostrat. a. O. 225, 22.

[115]) Plin. Ep. II 3, 2.

[116]) VS I 20 p. 218, 20.

[117]) Ep. II, 3, 3.

[118]) VS I 20, 2 p. 218, 12.

[119]) VS 225, 29.

Isaios[120]. Sprachlich war L., gleich Isaios[121]), strenger Attizist, der sich seinen Wort- und Formenschatz aus den kanonischen Autoren erlas und durch Analogiebildung ergänzte. Dabei hat L. nach Phrynichos[122]) danebengegriffen durch die Bildungen *εἰσιέτω*, *ἐδέδιεσαν*, *τὰς νῆας*.

13. Wir wissen von zwei Reden des L. über fingierte Fälle: A. Anklage gegen Leptines wegen seines Gesetzes, da kein Getreide mehr vom Pontos nach Athen kam, mit

Fr. 8[123]): *κέκλειστται τὸ στόμα τοῦ Πόντου νόμῳ καὶ τὰς Ἀθηναίων τροφὰς ὀλίγαι κωλύουσι συλλαβαί. καὶ ταὐτὸν δύναται Λύσανδρος ναυμαχῶν καὶ Λεπτίνης νομομαχῶν.* Nach Dem. XX 30ff.; vgl. Apsines 5 (Rhet. gr. I 252, 16 Hammer)[124]).

B. Widerspruch gegen die Athener, als sie aus Geldmangel über den Verkauf der Inseln berieten, mit

Fr. 9[125]): *λῦσον, ὦ Πόσειδον, τὴν ἐπὶ Δήλῳ χάριν, συγχώρησον αὐτῇ πωλουμένῃ φυγεῖν*[126]).

Graz. Otmar Schissel.

---

120) Vgl. Plin. Ep. II 3, 1; Philostrat. VS I 20, 2.
121) Plin. Ep. II 3, 2.
122) 15. 170. 180 Lob.
123) Philostrat. VS I 23, 2 p. 225, 25—27.
124) Kohl, Rhet. Stud. IV 264 (p. 67).
125) Philostrat. VS I 23, 2 p. 225, 28—29.
126) Kohl a. O. 210 (p. 58).

IV.

„Voces Paginarum".

Beiträge zur Geschichte des lauten Lesens und Schreibens.

(Fortsetzung und Schluß.)

Eine besondere Gruppe bildet jener Teil unseres Beweismateriales, den wir der Kürze halber unter dem Namen „akustische Belege" zusammenfassen wollen. Aus den bisher behandelten, mehr oder minder anekdotenhaften Zitaten konnten wir stets eine laute (oder stumme) Leseszene rekonstruieren. In den nunmehr folgenden Stellen deuten ein Wort, eine Wendung oder manchmal auch nur der Sinn auf die als selbstverständlich vorausgesetzte akustische Wirkung eines Textes.

Der Schüler des Augustinus, Possidius, überliefert uns folgendes, auf lautes Lesen berechnetes Grabepigramm des Bischofs von Hippo:

„Vivere post obitum vatem vis nosse viator?
Quod legis ecce loquor, vox tua nempe mea est[34])."

Optatus von Mileve (um 400 n. Chr.) drückt in einem lebhaften, zum Teil akustischen Bilde folgenden Gedanken aus: „die hl. Schrift wird weit und breit gelesen":

„bibliothecae refertae sunt libris; nihil deest ecclesiae; per loca singula divinum sonat ubique praeconium; non silent ora lectorum: manus omnium codicibus plenae sunt; nihil deest populis doceri cupientibus."

(CSEL. vol. XXVI, p. 165.)

---

[34]) Ramsay, Cities and Bishoprics of Phrygia I 2 (1897, p. 386) zitiert folgende Grabschrift:

ταῦτα, φίλοι· μετὰ ταῦτα τί γὰρ πλέον; οὐκέτι ταῦτα —
στήλη ταῦτα λαλεῖ καὶ λίθος, οὐ γὰρ ἐγώ κτλ.

Man darf vielleicht annehmen, daß der Stein nur dann „spricht", wenn der Verfasser des Grabepigramms ein lautes Lesen voraussetzt.



Eigentümlich ist auch das akustische Bild, das Augustinus gebraucht um diesen Gedanken zu vergegenwärtigen: 'Ein sonst scharfsinniger Häretiker — ein Donatist, der die Katholizität der Kirche nicht anerkennt, — der gewandte Schriftsteller Tychonius, studierte so lange die hl. Schrift, bis er darauf kam, daß der Standpunkt des Katholizismus der richtige ist, — die von den Seiten der Bibel ihm entgegenbrausenden Stimmen erweckten ihn aus seinem Taumel.'

„Tychonius enim omnibus sanctarum paginarum vocibus circumtunsus[35]) evigilavit et vidit ecclesiam Dei toto terrarum orbe diffusa, sicut . . . praedictum est."

(Co. Epist. Parmen. I, 1.)

Von einer ähnlichen Wirkung der hl. Schrift lesen wir im Cyprianleben des Pontius (2):

„Quis de antiquissimis in fide senibus, quorum mentes et aures per plurimos annos divina verba pulsaverant, tale aliquid impendit. . ."

Für den antiken Menschen hat eben das Blatt eines Buches, ja sogar der tote, isolierte Buchstabe, in erster Reihe eine Stimme: das Buch oder der Buchstabe 'sprechen' oder 'schweigen', 'ertönen' oder 'verstummen', — pagina loquitur aut silet, littera sonat[36]).

So empfiehlt z. B. Luxorius dem Leser die Sammlung seiner Epigramme mit der Begründung, daß die Gedichte — kurz sind: kaum begann „das Blatt seine Rolle", schon „schweigt es" wieder:

„Nec mea continuo sic pagina displicet actu
finito citius carmine clausa silet."

(Bährens, PLM. IV, p. 388.)

Die Beispiele sind unzählig, — Ambrosius schreibt vom „sonus litterarum"[37]), Cassiodorus gebraucht den Ausdruck „vox an-

---

[35]) Das Verbum ist in diesem Zusammenhange kaum zu übersetzen; Vergil hat folgende analoge Stelle: „assiduis hinc atque illinc vocibus heros tunditur".

[36]) Sonare verliert sogar allmählich seine akustische Bedeutung und wird nur mehr im Sinne „es bedeutet, es heißt" gebraucht. Vgl. Hieron. Ep. 78, 1: „quasi aliud littera sonet, aliud spiritus clausum teneat", und die interessanten Stellen Augustinus, De catech. rud. 9, 3; 50. Resonare im Sinne von „es bedeutet" gleichwertig mit sonare: Hieronymus schreibt, Ep. LIV, 160 (Hilberg I, 483): „Anna interpretatur 'gratia', Phanuel in lingua nostra resonat 'vultum Dei', Aser vel in 'beatitudinem' vel in 'divitias' vertitur."

[37]) De Helia et jejunio 12 (§ 41).

tiqua chartarum"[38]); bei Salvianus lesen wir: „Videamus, quid de his sacrorum voluminum linguae sonent"[39]); Phocas rühmt ebenfalls die Kürze seiner Gedichte, — die Dichtkunst der anderen bezeichnet er als „pagina garrula"[40]). Tertullian schreibt einmal — im ersten Satz des Apologeticus — von tacitae litterae[41]). Ähnlich ist es, wenn wir bei Augustin[42]) von der „verbositas paginae" oder bei Martianus Capella[43]) von seiner „loquax pagina" zu lesen. Begegnen wir schließlich bei Paulus Diaconus dem Ausdruck „pagina canit", so haben wir es vermutlich mit einer Properz-Reminiszenz zu tun:

has tibi fatales cecinit mea pagina diras:
eventum formae disce timere tuae![44]) (III, 25, 17-18.)

Hieronymus beklagt sich in einem Brief, daß die christliche Geistlichkeit tief in den Genuß heidnischer Schriftsteller versunken ist:

---

[38]) Cassiodorus, Variae, XII, 21.
[39]) Ad eccles. 2. § 15.
[40]) Bei J. J. Baebler, Beitr. z. e. Gesch. d. lat. Gramm. i. Ma., Halle, Waisenhaus, 1885, S. 14.
[41]) Der Zusammenhang ist folgender: 'wenn Ihr, die obersten Staatsbeamten des röm. Reiches, die Angelegenheit der Christen nicht öffentlich untersuchen könnt oder wollt, dann möge es der Wahrheit vergönnt sein, wenigstens auf dem verborgenen Wege stummer Zuschriften zu euren Ohren zu gelangen' (liceat veritati vel occulta via tacitarum litterarum ad aures vestras pervenire). Es braucht vielleicht nicht eingehender erörtert zu werden, daß dieser Ausdruck kein Gegenargument gegen das laute Lesen enthält. Tertullians Schrift ist stumm, weil es sich nicht in aperto, sondern occulta via dem Leser nähert: sie ist eben ein „privater und verschwiegener Bote", der nur zum Adressaten redet (ad aures).
Ich möchte hier an die tacitae litt. anknüpfend eine etwas eigentümliche Stelle des Cassiodors, Inst. div. Lect. I, c. XXX erwähnen. Wir haben es da mit einem Lob der Schreibkunst zu tun: „Felix intentio, laudanda sedulitas manu hominibus praedicare, digitis linguas aperire, salutem mortalibus tacitam dare et contra diaboli surreptiones illicitas calamo attramentoque pugnare". Die Schreibtätigkeit des Mönches ruft also lautes Lesen hervor: er predigt — mit den schreibenden Händen, er öffnet mit seinen, die Feder haltenden Fingern den Mund seiner Leser. Es ist aber nicht leicht verständlich, warum nach all dem der Gruß, den er den Sterblichen schickt, ein stummer ist! Man würde das Gegenteil erwarten. Leider haben wir von diesem Werke Cassiodors noch keine moderne kritische Ausgabe; es läßt sich daher nicht leicht entscheiden, ob der Mignesche Text verläßlich ist.
[42]) Ep. 236 (Goldbach. IV, 502).
[43]) V, 566, Dick.
[44]) Ingenio clarus, sensu celer, ore suavis,
Cuius dulce melos pagina multa canit.
(Paul Diac. XXIX, 2, ed. Neff, p. 122.) — Über den Ausdruck Gregor d. Gr. „paginalis locutio" vgl. unten S. 214.

„At nunc etiam sacerdotes dei, omissis evangeliis et prophetis, videmus comoedias legere, bucolicorum versuum verba cantare, tenere Vergilium, et id quod in pueris necessitatis est, crimen in se facere voluptatis“.

(Ep. XXI, 13, 8, Hilberg.)

Es steht außer Zweifel, daß die drei Zeitworte dieses Satzes gleichwertig und gleichbedeutend sind: legere = cantare = tenere, und das akustische Element, welches cantare enthält, kann logischerweise auf alle drei Leseaktionen ausgedehnt werden.

Diese ‘lauten Buchstaben’ verstummen aber, sobald sie ein Geheimnis enthalten und dadurch gezwungen werden ‘verborgene Wege’ zu wandeln; gebraucht einmal ein antiker Schriftsteller (wie Tertullian in der soeben behandelten Stelle des Apologeticus) dieses Bild, lesen wir einmal den seltenen Ausdruck tacitae litterae, so wird sich der Autor im nächsten Augenblick sicher verraten: denn er läßt selbst den ‘schweigenden Buchstaben’ an das — Ohr des Lesers gelangen! Die tacitae litterae sind eben nicht ‘stumme’, sondern nur ‘verschwiegene’, ‘schweigsame’ Buchstaben:

Si non licet vobis, Romani imperii antistites, in aperto et edito, in ipso fere vertice civitatis praesidentibus ad iudicandum, palam dispicere et coram examinare, quid sit liquido in causa christianorum; si ad hanc solam speciem auctoritas vestra de iustitiae diligentia in publico aut timet aut erubescit inquirere: si denique, quod proxime accidit, domesticis indiciis nimis operata infestatio sectae huius os obstruit defensioni: liceat veritati vel occulta via tacitarum litterarum ad aures vestras[41]) pervenire. (Tertull. Apolog. I.)

Eine Inschrift, gefunden an der Via Labicana zu Rom, beginnt mit den Worten:

Impensae causam, titulum qui perlegis, audi
et iustam quaeso pietatis percipe curam.

(Anth. Lat. ed. Buecheler-Riese, No. 371.)

Der Dichter konnte sich nur einen Leser vorstellen, der die Inschrift laut lesen, folglich auch hören mußte. (Ganz ähnlich ist Nr. 420 derselben Sammlung.)

Ein Dichter des frühen Mittelalters empfiehlt seine Verse mit folgender Widmung seinem Lehrer:

De libris, domine, ad tempus requiesce profundis
Horum (dies Gedicht) et nunc aliqua perspiciendo lege,
Lingua tua et quando dictis versatur in istis
Res si parva placet, laus tibi (dem Meister) deinde manet.[45])

Die Funktion des perspiciendo legere wird also der 'Arbeit der Zunge' gleichgestellt.

Recht bezeichnend für die ma. Vorstellungen über das geschriebene Wort sind einige Stellen des Gedichtes De contemptu mundi von Bernardus Morlanensis (12. Jahrh. — The Anglo-Lat. Satiric Poets . . . of the 12. Cent. ed. by Th. Wright, London 1872, II, 3 sqq.). 'Öffentlich' wird für Bernardus eine Schrift, sobald sie an die Ohren oder den Mund der Leute gelangt (quod ad aures publicas, sive ad multorum ora profertur). Den Leser reizt der Wohllaut der Worte (quo fit ut dum specie versuum, dum sonoritate verborum lector allicitur ad exhibitionem eorum quae vel audierit aut legerit accendatur et accingatur, et dum verborum elegantiam considerat, efficaciam exerceat). Für „mündlich oder schriftlich" hat er den höchst merkwürdigen Ausdruck „vix viva voce nedum litterali" (d. h. voce). Gott will er loben mit Feder und Mund:

quippe ego saepe ab sponso audieram, sed non exaudieram: „sonet vox tua in auribus meis"... Et dixi: „Domine, ut cor meum cogitet, ut stylus scribat, ut os meum annunciet laudem tuam, infunde et cordi et stylo et ori meo gratiam tuam". Et dixit mihi: „Aperi os tuum, et ego adimplebo illum".

Hier stehen wir aber hart an der Grenze der lauten Schreibtätigkeit, jener Verbindung von manus et lingua, auf die wir weiter unten zurückkommen werden.

Im allgemeinen können wir sagen: ἀκούειν und audire[46]),

[45]) Vita S. Erasmi, Prolog an Engilmarus, in: Novem Vitae Sanctorum metricae, ed. Harster, Teubner 1887, p. 21, vv. 23—27.

[46]) Aber audire wird bei Horaz, carm. II, 1, 21: „Audire magnos iam videor duces", kaum einen Beweis des lauten Lesens liefern können, obwohl nach Th. Birt (Kritik und Hermeneutik, München 1913, Beck, S. 102) „keine Stelle zur Veranschaulichung dieser Tatsache so instruktiv ist, wie eben die vorliegende". Es dürfte hier genügen, wenn ich auf Kießling-Heinzes Kommentar verweise: „Aus dem Gewühl der Kämpfer heben sich die mächtigen Gestalten der Führer ... hervor, die hier im entscheidenden Augenblick durch ausführliche Ansprachen charakterisiert sein mußten". Der gewandte englische Übersetzer C. E. Bennett denkt dabei eher an Kommandoworte: „Already I seem to hear the shouts of mighty captains . . ." (London 1914, Heinemann, p. 109.)

aures adferre, aures exponere und die meisten rhetorischen Umschreibungen dieser Art sind schlechthin gleichbedeutend mit legere. „Legere et audire" ist zum stehenden Ausdruck geworden[47]), — er wird müßig und gedankenlos gebraucht, der Schriftsteller denkt dabei weder an ein isoliertes Lesen, noch an ein Vorlesen, er hat nur das antike Lesen überhaupt im Sinn und das akustische Element ist in diesem Gedankenkomplex eben vorherrschend. Einige Beispiele mögen hier genügen. Bei Augustin lesen wir:[48])

„Nec inmerito nos ad huiusmodi scripturas, tam inconsonantes et varias, nunquam sane sine indicio ac ratione aures adferimus".

Für Herodot (I, 48) ist lesen = hören:

---

[47]) Legere et (aut) audire heißt: „selbst lesen oder vorgelesen (vorgetragen) bekommen". Ich halte es nicht für ausgeschlossen, daß der christliche Ausdruck in der Überschrift der Joh.-Apokalypse wurzelt: *Μακάριος ὁ ἀναγινώσκων καὶ οἱ ἀκούοντες τοὺς λόγους τῆς προφητείας.* Wenige Beispiele aus Altertum und Mittelalter werden diesen ungemein häufig gebrauchten Ausdruck beleuchten: „Insperatum autem atque inopinatum vero appello, quod praeter spem atque opinionem audientium aut legentium promitur". Fronto, Ep. ad Caes. IV, 3. — Aug. Co. Faust XXII, 96. — De civ. Dei XXII, C. 30. — Ep. 147, 1: „Nam qui didicerunt a domino Jesu Christo mites esse et humiles corde, plus cogitando et orando proficiunt quam legendo et audiendo". — Conf. X, 3: „Nam confessiones praeteritorum malorum meorum ... cum leguntur et audiuntur, excitant cor, ne dormiat in desperatione". — Cassiod. Inst. Divin. Lect. I, C. XXIX: „legite et audite". — De miraculis Scti. Stephani protomartyris, Migne, PL, vol. XLI, 834: „quaeso autem vos omnes, quotquot haec audire vel legere pie ac religiose volueritis, ut huius peccatoris ... meminisse dignemini". — Joh. de Salisbury, Polycraticus, Migne PL, CXCIX, 387 u. 388. — Bemerkenswert ist auch ein Satz des Augustin, mit welchem er eines seiner Werke (De trin.) offiziell „publiziert": (libros) cuique audiendos, describendos, legendosque permisi". Die Formel 'legere et audire' ist überdies häufig bei Lactanz, vgl. Divin. inst. V, 1, 1; 1, 2; 1, 16. Ein Satz aus dem Psalmenkomm. des hl. Hilarius beleuchtet nicht allein die hier behandelte Formel, sondern die laute Psalmenlektüre im allgemeinen: „Ait enim: 'cantabiles mihi erant iustificationes tuae in loco incolatus mei'. exemplo suo docet, suscepta semel in aures psalmorum cantica in corde esse retinenda et semper ea officio oris iteranda. non neglegenter, ut ipse praedicat, legit atque audivit, neque inreligiositatis nostrae modo divina eloquia aut occupatis in aliud aut incuriosis oculis legit, aut mox obliviosis auribus excepit: sed cantabiles ei sunt, id est sine intermissione cantatae." S. Hilarii, Tractatus super psalmos, CSEL, vol. 22, p. 421. Für die Anwendung dieser Formel im Ma.: S. Fulbertus, Vita S. Autberti, Migne, PL, 141. C. 357 A. — Hier möchte ich auch an eine Stelle der Predigten Augustins erinnern: De secunda feria Paschae II (Morin S. Aug. Tractatus, p. 36), lesen wir: „scipserunt, quod legeremus; audivimus et credimus" Die Verbindung „. . . damit wir es lesen; wir hörten es ..." ist ganz antik. Für den modernen Menschen wird alles geschrieben, damit er es sehe. Vgl. Zolnai, "Die sichtbare Sprache", (ung.) Minerva, 1926, SS. 18—71.

[48]) Co. Faustum XXXIII, 3.

Krösus schickt an einem und demselben Tag zu verschiedenen Orakeln; alle Antworten werden ihm überbracht, so auch die aufgezeichneten Verse des delphischen Orakels. Krösus liest die Antworten selber, oder vielmehr er — „hört“ sie:

ὁ Κροῖσος ἕκαστα ἀναπτύσσων ἐπώρα τῶν συγγραμμάτων. — ὁ δὲ ὡς τὸ ἐκ Δελφῶν ἤκουσε, αὐτίκα προσεύχετό τε.

In der Widmung seines „Polycraticus“ schreibt John von Salisbury:

„Si fuerit laetus, oculos auresque libenter
Exponet nugis forsitan ille tuis“ [49]).

Hrabanus Maurus verarbeitet in der Vorrede seines „De instit. cleric.“ eine Schriftstelle, aber ganz im Sinne der mittelalterlichen „Collationes“, die ja Gegenstand lauten Lesens, meist natürlich Vorlesens waren:

„Cernite quid velit, fratres, sententia legis,
Quae mandat rite noscere verba Dei.
Qui habet ergo aures, hic audiat, inquit, apertas,
Quid dicat sanctus spiritus ecclesiis. —
Sic quoque nos semper oculis atque auribus est fas
Intentis, fratres, discere verba Dei“ [50]).

Ein Schriftsteller des 11. Jahrhunderts, der hl. Fulbertus, entschuldigt sich bei seinem Leser wie folgt:

Lectorem meum obsecro, si fortasse incultus sermo peritas aures perculerit, discat inperitiae veniam dare . . .[51])

Einen hübschen Beweis der hier behandelten Erscheinung scheint uns auch ein mittelalterliches „Exemplum“ zu liefern. Jacques de Vitry (gest. 1240) erwähnt — einer anderen Quelle folgend — den Fall des Einsiedlers, der die Briefe, die er aus seiner Heimat bekam, samt und sonders verbrannt hat, „er warf auch keinen Blick hinein, damit er nicht solches höre, das die Ruhe seiner Seele stören könnte“.

„De Heremita, qui combussit fasciculum litterarum“.

„In Vita Patrum legitur de quodam solitario, quod fasciculum litterarum sibi de patria sua transmissarum igne cremavit

[49]) Mign. PL CXCIX, 381.
[50]) De inst. cleric., Prooemium, rec. Knöpfler, München 1900, S. 4.
[51]) Migne PL CXLI 375A.

et noluit intueri, ne audiret aliqua quibus eius animus turbaretur et inquietudine rumorum a spirituali exercicio impediretur. Sabbatum quidem curiositatis et ocii atque torporis sancti homines valde metuunt“ [52]).

Besonders bemerkenswert wird dieser Beleg durch die Naivität des Stiles; der Schriftsteller bringt intueri mit audire in unmittelbaren Zusammenhang: auf das beschriebene Blatt hinzublicken und das Gelesene zu hören scheint auch noch für den mittelalterlichen Menschen ein und dasselbe zu sein.

So las auch der hl. Franziskus von Assisi mit lauter Stimme; mit ihm wollen wir die Serie der akustischen Beweise abschließen. Auf die Frage, wie Franz las, geben seine zwei Biographien die gleiche Antwort, nur weichen die beiden Texte gewissermaßen voneinander ab:

A.

„Legebat quandoque in sacris libris, et quod animo semel iniecerat, indelebiliter scribebat in corde. Memoriam pro libris habebat, quia non frustra semel capiebat auditus, quod continua devotione ruminabat affectus. Hunc discendi legendique modum fructuosum dicebat, non per millenos evagari tractatus“. (Th. da Celano.)

B.

„Legebat quandoque in sacris libris, et quod animo semel iniecerat, tenaciter imprimebat memoriae, quia non frustra mentalis attentionis percipiebat auditu, quod continuae devitionis ruminabat affectus“. (S. Bonaventura.)

Diese Sätze sind recht verwickelt, was sich besonders dann herausstellt, wenn wir sie übersetzen wollen. Ihr Inhalt ist der folgende: der hl. Franz las nur zuweilen, aber stets mit einer besonderen Anspannung seiner Aufmerksamkeit; all das, was er lesend gehört hat, wiederholt er unzählige Male in seinem Innern und trachtet es möglich vollkommen zu erhalten. So las er, so studierte er!

Was berechtigt uns, die Worte legebat und auditus, die in zwei verschiedenen Sätzen gesondert zu lesen sind, zusammenzu-

---

[52]) Jakob von Vitry, Die Exempla a. d. Sermones feriales, herausgegeben von Greven, Heidelberg 1914, Winter, S. 33.

ziehen und so zu verstehen: „lesend hören"? Die aufmerksame Analyse der Zitate.

Die beiden Sätze des A-Textes sind m. E. parallelistisch, was auch dadurch bewiesen wird, daß der Bearbeiter der Celanoschen Biographie, der hl. Bonaventura, die beiden Sätze vereinigte (B: quia). Das Schema der Sätze ist das folgende:

	α-Satz:	β-Satz:
I.	animo iniecerat	auditus capiebat
II.	scribebat in corde	affectus ruminabat.

In beiden Sätzen — wie es ersichtlich ist — haben wir es mit zwei blaß gekennzeichneten Aktionen zu tun: I.: „legebat" und II.: „memoriam pro libris habebat". Uns interessiert die Zerlegung des „legere": „animo iniecerat" bedeutet ungefähr „erfassen", „begreifen", „in sich aufnehmen" (= percipere), — also es wird damit der geistige Teil des Lesens umschrieben; „auditus capiebat" aber soll den sinnlichen Teil bedeuten. Ein Beleg dafür, was wir hier entwickelt haben, ist, daß auch schon Bonaventura dem komplizierten Gedankengang Celanos nicht mehr folgen konnte, er ließ einige Worte ausfallen, andere änderte er, schließlich faßte er die geistige und sinnliche Funktion des „legere" zusammen und schrieb: „Non frustra mentalis attentionis (I α) percipiebat auditu (I β)".

„Legere" ist gleichzeitig ein „audire". Von einem Vorlesen kann hier keine Rede sein: der Beginn des Satzes — „legebat quandoque in sacris libris . . ." — schließt eine solche Deutung aus. Franz von Assisi las somit zweifelsohne mit lauter Stimme, und für Bonaventura war dies noch ganz und gar selbstverständlich.

Eine besondere Gruppe bilden vier den akustischen Beweisstellen verwandte Belege. Die ersten beiden entnehme ich antiken Schriftstellern, den zweiten einem Dichter des 9. Jahrhunderts, die dritte Stelle ist ein Zitat aus dem 16. Jahrhundert. Obwohl diese Belege sich auf ein ganzes Jahrtausend verteilen, haben sie trotzdem einen gemeinsamen Zug: alle vier enthalten eine Weisung an den Leser, — eine Anleitung, die das laute Lesen der Dichtwerke voraussetzt oder gar fordert.

Autor des ersten Zitats ist der hl. Paulinus von Nola, der bekannte Zeitgenosse Augustins. Er richtet an den Sohn eines Freundes, des Romanianus, an den jungen Dichter Licentius, ein

paränetisches Gedicht; das Ende des Begleitschreibens hat folgenden Wortlaut:

„Vereor, fili, ne aures tuas asperitate temerarii sermonis offenderim et per aures animo etiam tuo taedii mei vulnus intulerim. sed in mentem venit epistulae tuae, qua te musicis familiarem modis intellexi, a quo studio ego aevi quondam tui non abhorrui. itaque mihi ad tuam mentem, si in aliquo exulcerassem, deleniendam remedium litteras tuas recordatus repperi, ut te ad dominum harmoniae omniformis artificem modulamine carminis evocarem, quaeso te, ut aure audias neque causam salutis tuae in verbis meis spernas, sed piam curam et mentem paternam etiam in despiciendis sermonibus libenter accipias . . .“
(Augustin. Ep. XXXII, 5).

Was der schonungslose Ton des Briefes gegen „das Ohr des Licentius“ verbrochen hat, — das darauffolgende Gedicht soll es vergüten; der Jüngling möge „mit den Ohren vernehmen“ die Worte, welche die väterlichen Gefühle des Dichters offenbaren.

Auf eine Konjektur sollte man sicherlich keine gewagte Hypothese aufbauen. Trotzdem kann ich nicht umhin, zwei von Baehrens mit glücklicher Hand hergestellte Verse des „Epithalamium Laurentii“[53]) als Beweis des lauten Lesens in Anspruch zu nehmen. Der Autor des Hochzeitsgrußes ist sehr bescheiden: sein Gedicht tauge ja nichts, aber selbst Vergil könnte am heutigen Hochzeitstag nichts bieten, was den Jungvermählten gefiele! Immerhin möge man ihn gewähren lassen, — man erdulde mit Nachsicht sein dilettantisches Gelegenheitsgedicht:

In primis te sponse precor: patiare canentem,
Teque puella magis: tacito mihi murmure parcas.

Die Cod. haben „carmine“, Baehrens setzt hierfür „murmure“, und dürfte damit das Richtige getroffen haben. Der Dichter wünscht von der Braut — einer gar gelehrten Maid: scita loqui scriptique tenax veloxque legendi, 40 — mit besonderer Nachsicht, also nur halblaut gelesen zu werden; ein regelrechtes Deklamieren verträgt das schwache Gedicht nicht. Ist die Konjektur und meine Mutmaßung richtig, so enthält das für uns paradoxe tacitum murmur einen besonders feinen Beweis. Ohne

[53]) Poetae Lat. Min. III, p. 295—300.

murmur kann man sich eben kein Lesen vorstellen (vgl. inner speech), eher läßt sich das antike Denken noch ein 'stummes Gemurmel' gefallen.

Die dritte Weisung stammt von Alcuin, dem Dichter Karls des Großen; am Ende eines Gedichtes wendet er sich an seinen Leser:

„Tuque valeto legens, tibi maxima cura legenti
sit precor, ut recto resones caelestia sensu
verba Dei Christi, merces tibi magna manebit."

Die letzte unserer Lesevorschriften steht an der Spitze der Werke Ronsards.

„Je te supliray seulement d'une chose, lecteur, de vouloir bien prononcer mes vers et acomoder ta voix à leur passion, et non comme quelques uns les lisent, plustost à la façon d'une missive, ou quelques lettres royaux, que d'un poëme bien prononcé et te suplie encore de rechef, ou tu verras cette marque „!" vouloir bien eslever ta voix, pour donner grace à ce que tu liras" [54]) [55]).

Zum Schlusse fasse ich hier die Beweise des lauten Schreibens zusammen. Zwei haben wir schon früher behandelt: wir haben vom Mönche des Cassian gehört, der seine Schreibarbeit höchst-

---

[54]) Es ist das eine der ersten, interessant begründeten Anwendungen des Ausrufungszeichens. Die Geschichte der Interpunktion ist bekanntlich noch nicht geschrieben. Das älteste Buch, in dem ‚!' aufzufinden ist, erschien 1536 in Paris. Alois Bieling: Das Prinzip d. deutschen Interpunkt. bezeichnet 1573 als das darauffolgende Datum; somit verdient das oben angeführte Vorwort zur Franciade a. d. J. 1572 auch von diesem Gesichtspunkt einige Aufmerksamkeit. — Hier erwähne ich, daß Lehmann (Aufgaben und Anregungen d. lat. Philol. d. Ma.s, SB. d. Bay. Akad. d. W. 1918, 8. Abhdl. 33) Erigenus Puteanus für den ersten Theoretiker hält, welcher das Ausrufungszeichen vorschreibt; er verweist auf das Werk „Facula distinctionum", Löwen, 1610 des Puteanus. Ich fand das Zeichen bereits in dem zwei Jahre früher veröffentlichten Buch desselben Autors: „Comus, sive Phagesipposia", Löwen, 1608.

[55]) Oeuvres, éd. Blanchemaine, Paris, 1857, Tom. III, La Franciade. „Au Lecteur" (La premiere préface de la Franciade) — vgl. hierzu ThRucktäschel, Einige Arts Poétiques aus der Zeit Ronsards, Lpzg., Fock, 1889, S. 22: „Charakteristisch für Ronsards Anschauungen ist, daß er keine Buchpoesie haben wollte, sondern meinte, daß die Gedichte laut und öffentlich gesprochen oder gesungen werden müßten. Der Dichter ist für ihn ein wirklicher Sänger, die Dichtkunst eine musikalische Kunst. Er gibt den vortrefflichen Rat: de hautement prononcer tes vers, quand tu les feras, ou plus tost chanter, quelque voix que puisses avoir, car cela est bien une des principales parties que tu dois le plus curieusement observer". (Frdl. Mitteilg. v. Herrn Dr. AHauser, 1914).

wahrscheinlich mit ebenso lauter Stimme versah, wie der jüdische Thora-Schreiber. Von Sokrates berichtet Theodoret, daß er beim Lesen und Schreiben lächerlich stotterte, wie die Kinder es tun: *ἀλλ' εἶναι γελοῖον, ὁπότε δὲ δέοι ἢ γράψαι ἢ ἀναγνῶναι, βατταρίζοντα ὥσπερ τὰ παιδία*[56]). Von Horaz selbst erfuhren wir, daß er lieber stumm schrieb. Sudhaus machte in diesem Zusammenhange auf einen Vers des Dracontius aufmerksam, der von seiner eigenen dichterischen Produktion den eigentümlichen, allerdings poetischen Ausdruck gebraucht: „Mein (früher) stumme Mund sagt die Verse her (os tacitum murmurat)". Murmur[57]) ist eben der stereotype Ausdruck für lautes Lesen[58]) und Schreiben, — wir begegnen ihm auch in einer köstlich lebhaft geschilderten Schreibszene, die wir dem Roman des Petron verdanken.

Wir befinden uns in furchtbarem Unwetter nachts auf der stürmenden See; das Schiff droht unterzugehen, — panischer Schrecken überall. Nachdem die Krise überwunden ist, finden Encolpius und Giton — die selber von fremden Schiffern aus ihrer furchtbaren Lage gerettet wurden — in der Kajüte des Kapitäns den wie wahnsinnig deklamierenden Dichter Eumolpus; er war in sein lautes Dichten so tief versunken, daß er vom entsetzlichen Sturm, der das Schiff mit dem Untergange bedrohte, nichts weiß und auch jetzt, als seine Lebensretter erscheinen, erregt gegen die unerwünschte Störung Einspruch erhebt:

„Audimus murmur insolitum et sub diaeta magistri quasi cupientis exire beluae gemitum. Persecuti igitur sonum invenimus Eumolpum sedentem membranaeque ingenti versus ingerentem. Mirati ergo, quod illi vacaret in vicinia mortis poema facere, extrahimus clamantem iubemusque bonam habere mentem. At ille interpellatus excanduit et ‚Sinite me', inquit ‚sententiam explere; laborat carmen in fine'. Inicio ego phrenetico manum iubeoque Gitona accedere et in terram trahere poetam mugientem . . ." (Satiricon 115.)

Man sieht: Eumolpus sitzt in der Kabine, schreibt und deklamiert ekstatisch sein Gedicht: sein murmur gleicht dem Gebrüll

---

[56]) Graecar. affect. curatio, I, 29, p. 13 Raeder.
[57]) Sudhaus vergleicht hiezu auch Massil. V 335: furtivo murmure...
[58]) Vgl. oben die Konjektur von Baehrens.

wilder Tiere. Den Encolpius überrascht auch nicht, daß der Dichter mit lauter Stimme sein Werk zu Papier bringt, — das ist durchaus natürlich. Unverständlich ist nur, daß er so nahe dem Tode überhaupt dichten kann („quod vacaret in vicinia mortis poema facere“).

Dieses murmur ist vieldeutig (auch in der Gebetsterminologie spielt es eine wichtige Rolle) und hat manche Abstufungen. Es kann schreiend, laut, halblaut, ja sogar ‘stumm’ sein, wie wir oben sahen, aber selbst so bleibt es stets artikuliert. Das laute Schreiben ist für den antiken Menschen ein „Gespräch mit sich selber“ oder eine „Konversation der Hand mit dem Papier“ (eine „paginalis locutio“, wie sich Gregor der Gr. einmal ausdrückt[58a]):

Talibus exiguo dictis mihi murmure verbis
Caetera cum charta dextra locuta mea est.
(Ovid. Heroid. Ep. XVIII, 19—20.)

Es ist dies eine eigentümliche Verquickung des lauten Nachdenkens und des lauten Schreibens: das exiguum murmur entnimmt der Dichter der lauten Schreibtätigkeit und bezieht es auf sein vorgehendes Selbstgespräch.

Beim Lesen des antiken Menschen gesellte sich zum Auge der Mund; die Schreibtätigkeit, wenn sie laut ist, erfordert eine Verbindung von manus et lingua[59]). Ein Brief des hl. Paulinus von Nola (XXXII) schwoll zu einem kleinen Buche an, wie das in der altchristlichen Epistolographie gar nicht selten vorkam. An der Spitze des Büchleins blieb aber ein Blatt, wie einladend, leer; dieses leere Blatt — schreibt Paulinus — ermuntert „seine Zunge und seine Hand“, noch etwas darauf zu schreiben.

„Insertis his versiculis patens pagina sollicitavit linguam et manum, ut occuparet vacantia, et succurrit animo, esse quod scriberem.“

Auch der Brief des Freundes „kommt“ — nach der Empfindung des Paulinus — „vom Munde des Schreibers“:

[58a]) „Quantus nos de obitu fratris et coespicopi nostri Constantii maeror afficiat, paginali explere locutione non possumus.“ Registr. Epist. IV, 11, 6 ed. Ewald-Hartmann II, 265.

[59]) Vgl. oben S. 206 das Zitat aus De contemptu mundi des Bernardus Morlanensis: „...et stylo et ori meo...“

„... ex quo [tempore] nulla tuo mihi littera venit ab ore
nulla tua vidi scripta notata manu."

(Carm. X, 3—4.)

Ganz ähnlich ist ein Satz aus einem Brief Gregors des Großen, in dem er eine Epistel des Bischofs Anastasius verhimmelt: sie rühre ja gar nicht vom Munde ihres Schreibers, sondern förmlich von seiner Seele her, — „Epistolas beatitudinis vestrae ut fessus requiem, salutem aeger, fontem sitiens, umbram aestuans accepi. Neque enim illa verba per linguam carnis videbantur expressa, sed sic spiritalem amorem suum, quem gestabat, aperuit, ac si mens per se ipsam loqueretur" (Ep. I, 7 Ewald).

Wir sahen, daß das silentium eines der mönchischen Ideale des Mittelalters ist; schreibt der fromme Mann, so wird er diesem Ideal auf kurze Zeit untreu, um noch andächtiger in den „Hafen des Schweigens" zurückzukehren. Dieses Bild scheint Johannes Cassianus zum erstenmal gebraucht zu haben; er beginnt und beendet auch damit seine Conlationes:

„... mihi nunc in portu silentii constituto inmensum pelagus aperitur, ut scilicet ... quaedam tradere audeam memoriae litterarum." (Praefatio).

„Superest, ut me periculosissima hactenus tempestate iactatum nunc ad tutissimum silentii portum spiritalis orationum vestrarum aura comitetur". (Letzter Satz des Werkes)[60].

Höchst bemerkenswert ist es, daß noch ein Schriftsteller des 15. Jahrhunderts, Thomas a Kempis, dieselben Ausdrücke und Bilder anwendet, die wir bei Paulinus und Johannes Cassianus fanden; er beendet eine Arbeit — ihrem Titel nach ist es ein Brief — mit diesen Worten:

„Et quia excessum loquendi feci ad portum silentii iam remeo: lingua ergo manusque scribentis simul hoc iam fine silescant."

Das Schreiben ist also auch für Kempis noch ein Sprechen (excessus loquendi), — die gemeinsame Arbeit von Hand und Mund (simul). Überraschend ist das paradoxe manus silescit:

---

[60]) Dies scheinbar beliebte Bild wendet auch Boethius an; am Schluß seines Arist.-Kommentars: „Noster quoque labor iam tranquillo constitit portu". (Comm. in libr. Arist. *Περὶ ἑρμηνείας*, ed. Meiser, vol. II, pag. 503.)



die Schreibarbeit der Hand war also noch so spät kaum zu trennen vom akustischen Teil dieser Tätigkeit[61]).

In diesem Zusammenhange darf eine eigentümliche Stelle des Martianus Capella nicht unerwähnt bleiben. Er vermittelt da eine recht konfuse Theorie des Schreibens und Lesens der Buchstaben und Laute, die er übrigens verwechselt:

> verum in litteris gemina quaestio diversatur. namque aut naturales sunt aut effectae. natura enim insinuante earum nomina in loquendi substantiam procreata, artificiosa vero formatio earum lineas quas scribimus designavit ad hoc, ut praesentes una uti, absentes alia potuissent. atque ita ex hac parte, qua scribitur, mutae, ex illa qua legitur, voces sunt appellatae, si quidem haec auribus tantum, illa solis oculis valeat conprehendi.[62])

Wir dürfen uns durch diese unbeholfenen Sätze durchaus nicht irreleiten lassen. Wenn Martianus Capella hier den geschriebenen Buchstaben — im Gegensatz zum „Laut-Buchstaben" — stumm nennt und ihn lediglich für das Auge bestimmt, so bedeutet das keineswegs, daß er hier an ein stummes Lesen dachte. Im Gegenteil: stumm ist der Buchstabe nur auf dem Weg vom Schreiber zum Leser und die Linien der Buchstaben können sicherlich auch

---

[61]) Aber schon im 11. Jahrh. begegnen wir einem Schriftsteller, für den das silentium eher ein ererbter Ausdruck ist: er will am Ende seines Buches „schweigen", denn „die Feder ermüdet seine Hand": "huic autem — silentium ponamus, quia duce Deo concite ad sequentia pervenire optamus. — " „. . . quia iam nos stylus fatigat — conclusionem faciamus", „stylo nos fatigante", Gerardus, Bischof von Csanád, Libri VIII in Canticum Trium Puerorum, ed. Batthyány, 1790, p 49, 188, 229.

Eine ganz ähnliche Stelle verdanken wir der VII. Satire von Boileau. Sieben Jahrhunderte nach dem hl. Gerardus schreibt er:

„mais c'est assez parlé, prenons un peu d'haleine,
ma main pour cette fois commence à se lasser.
Finissons. Mais demain, Muse, à recommancer."

„Parler" hat hier keinen akustischen Sinn mehr, wie noch „loqui" bei Kempis: „genug des Wortes!" würden wir heute sagen und an das Schreiben denken. Anders ein Dichter des 11. Jahrhunderts, der Einsiedler von Tegernsee, Froumundus, der folgende Verse an die Spitze seiner Gedichtsammlung stellt:

quae mihi dictanti concessit gratia Christi
versibus aut chartis, in corpus vertere scriptum
decrevi, quoties hoc possum ferre peraptum,
mortuus ut tandem domini vel laudibus addam.
cum non lingua sonat, quae restat littera pangat.

Migne, PL. 241, 1302.

[62]) III, 232 p. 86 Dick.

durchs Auge allein erfaßt werden. Sobald aber der Buchstabe gerade erst geschrieben oder richtig gelesen wird, ist er auch für Martianus Capella sicherlich ein Laut.

Ein Satz des Lukas-Evangeliums (1, 63) führt uns wieder in den Orient. Zacharias verstummt, als ihm die Geburt des Johannes verkündet wird und gewinnt seine Sprache nur am Tage des Ereignisses wieder. Zu sprechen beginnt er aber im Augenblick, da sein Griffel die Wachstafel berührt:

> *καὶ αἰτήσας πινακίδιον ἔγραψεν λέγων· Ἰωάνης ἐστὶν ὄνομα αὐτοῦ. καὶ ἐθαύμασαν πάντες. ἀνεῴχθη δὲ τὸ στόμα αὐτοῦ παραχρῆμα καὶ ἡ γλῶσσα αὐτοῦ, καὶ ἐλάλει εὐλογῶν τὸν θεόν.*

'sprechend schreibt er' also den Namen; freilich, der Bann war bereits gelöst, schon gewann er seine Sprache wieder, er selbst erfährt es aber erst, als er zu schreiben und zwar unwillkürlich, weil gewohnheitsmäßig, laut zu schreiben versucht. Schreiben und Sprechen waren eben untrennbar. Dies *ἔγραψεν λέγων* (scripsit dicens, Vulg.) verstand man bisher allgemein, wie das hebr. לֵאמֹר, vgl. II. Kön. 10, 6. Luther übersetzt: „und er forderte ein Täfelchen, und schrieb also:“. Die off. kath. Übersetzung der Vulgata[63]) „und schrieb die Worte“. Ich sehe nur zwei mögliche Lösungen dieser Schwierigkeit. Entweder ist das *λέγων* tatsächlich = לֵאמֹר, dann könnte man aber annehmen, daß auch dies nach dem Zeitwort 'schreiben' auf das laute Schreiben hinweist. Oder *λέγων* hat nichts mit dem alttestamentlichen Wort zu tun; dann ist meine Hypothese die richtige. Im 4. Jahrhundert verstand man die Stelle so, wie ich sie erkläre. Der Dichter der Evangelien Juvencus drückt das Wunder so aus:

> Placuit muti tunc iussa parentis
> Consulere, scriptoque rogant edicere nomen.
> Sed, pro mira fides, tabulis cum scribere temptat,
> Implicitam solvit per verba sonantia linguam.
>
> (Evang. I, 111—114.)[64])

---

[63]) Von A. Arndt. Rgsburg. Pustet 1910.

[64]) Der Beleg ist sicher nicht unanfechtbar. Von befreundeter Seite wurde mir geschrieben: „Zacharias beginnt erst bei *καὶ ἐλάλει* zu sprechen. Weiters ist *λέγων* so abgegriffen, daß es auch nach „schreiben“ im Sinn von „die Worte“ stehen kann. Der letzte Vers des Juvencus-Zitats geht auf *ἐλάλει εὐλογῶν*“ (D-f.) Doch schreibt Sulpicius Severus, Dial. I, 27,4:

Der hervorragendste kirchliche Dichter der syrischen Literatur, der hl. Isaak von Antiochien gibt uns in seinem Gedichte „über die mönchische Vollkommenheit" folgenden überraschenden und schönen Beweis des lauten Lesens und Schreibens:

„Dies, mein Jünger, habe ich in geheimnisvoller Weise zu dir geredet: suche nun in das Verständnis einzudringen! In Gleichnissen habe ich dir diese Wahrheiten dargestellt, mein Sohn, gib mir nun dein Herz! höre auf meine Worte, wie sie geschrieben sind, vernimm sie nach dem Sinn, der unter dem Gleichnis verborgen ist! Unterrichte dich über ihren Inhalt, denn sie haben viele Gesichter. Dein Mund möge lesen, was offen da liegt, dein Herz möge erforschen, was unter den Worten verborgen ist. Prüfe sie wie im Glutofen und durchsuche sie wie mit einer Lampe! Denn auch ich habe sie beim Lampenscheine geschrieben und in stiller Zelle vor mich hingeflüstert. Bei Nacht hat die Zither getönt, was du bei Tag liesest. — Dein Geist möge meine Worte nicht so eng auffassen, wie sie von den Lippen gelesen werden, sondern gib dir vielmehr die Mühe, ihren zweifachen Sinn zu verstehen, damit du ihren wahren Inhalt durchschaust!" [65])

In seiner Jerusalemer Klosterzelle flüstert der hl. Hieronymus — ebenso wie Isaak von Antiochien — mit seinem „Hörer oder Leser"; dem Augustin — schreibt er in einem berühmten Brief an diesen — stehe die ganze Welt offen, ihm aber (dem Hieronymus) genüge die bescheidene schriftstellerische Tätigkeit des einsamen Mönches:

„Tu, qui juvenis es et in pontificali culmine constitutus, doceto populos et novis Africae frugibus Romana tecta locupleta. Mihi sufficit cum auditore ac lectore pauperculo in angulo monasterii susurrare." (Augustin, Ep. LXXV.)

Das laute Schreiben der Antike ist aber nur eine Abart der gewohnheitsmäßigen Form schriftstellerischer Tätigkeit: des Diktierens: derjenige, der stets (oder zumeist) laut liest und seine Arbeiten in die Feder sagt, wird schließlich auch sich selber

„...Zachariae in Johannis nomine lingua resoluta est"! — Vgl. auch Ambros. Exposit. euang. Lucae, II, 73.

[65]) Ausgew. Schriften der syr. Dichter, Aus d. Syr. übers. von PSLandersdorfer, Bibl. d. Kirchenvät., Kösel, Kempten, 1912, S. 201.

diktieren, wenn er einmal notgedrungen oder der Sorgfalt halber selbst zur Feder greift.

Wir begannen dieses Kapitel mit dem hl. Ambrosius, der zur großen Überraschung seiner Zeitgenossen schon stumm für sich las; wir können hier auch mit Ambrosius abschließen: der stumme Leser scheute auch das Selbstschreiben nicht[66]). War dies ebenfalls eine laute (oder halblaute) Arbeit: immerhin erforderte es eine Sorgfalt der Ausführung und ermöglichte ein Vertiefen in den Gegenstand, welche dem oft hastigen und oberflächlichen Diktieren fremd waren. Diese Begründung stammt von Ambrosius selber, und er fügt noch hinzu: ich diktiere nicht alles, zumal nicht bei Nacht, da ich andern nicht zur Last fallen möchte.

„transmisi petitum codicem scriptum apertius atque enodatius, quam ea scriptura est, quam dudum direxi, ut legendi facilitate nullum iudicio tuo afferatur impedimentum. nam exemplaris liber non ad speciem, sed ad necessitatem scriptus est; non enim dictamus omnia, et maxime noctibus, quibus nolumus aliis graves esse ac molesti; tum quia ea quae dictantur, impetu quodam proruunt et profluo cursu feruntur. Nobis autem quibus curae est senilem sermonem familiari usu ad unguem distinguere et lento quodam figere gradu, aptius videtur propriam manum nostro affigere stylo, ut non tam deflare aliquid videamur, quam abscondere: neque alterum scribentem erubescamus, sed ipsi nobis conscii sine ullo arbitrio, non solum auribus, sed etiam oculis ea ponderemus, quae scribimus."

(Ep. 47, 1.)

Der letzte Satz gestattet die Annahme, daß selbst jener Schreibende, der mit seinem Diktat die Nachtruhe seinen Hausgenossen nicht rauben wollte, auch bei der stillen Schreibarbeit seine Ohren mitbeschäftigte[67]). Aber wir bekommen in dieser Stelle auch eine annehmbare Erklärung für das lautlose Lesen des Ambrosius: er suchte jene Verinnerlichung der Lektüre, die

---

[66]) Paulinus vita Ambrosii, 38. (Migne, PL, 40, 14) nec operam declinabat scribendi propria manu libros, nisi cum aliqua infirmitate corpus eius attineretur.

[67]) „Non solum auribus, sed etiam oculis" kann m. E. nur bedeuten: ‚nicht allein mit den Ohren — wie beim Diktieren — sondern mit Ohren und Augen' — denn das ist der Vorzug des Selbst-Schreibens.

der rhetorischen Antike noch fern lag. Ambrosius ist die erste, uns „lesetechnisch“ verwandte lesende und schreibende Gestalt des Altertums.

III.

Einiges zur Erklärung des lauten und stummen Lesens.

> „Nachdem die Rede aus dem Gebiet des Ohrs in das Gebiet des lesenden Auges, nachdem sie aus dem Gebiete der Stimme in den Wirkungskreis der schreibenden Hände einmal höchst unnatürlicherweise versetzt worden, so erstirbt sie nun auch, schrumpft zusammen, vertrocknet mehr und mehr: das Wort schwindet ineinander und wird mehr und mehr zur Zahl.“
>
> Adam Müller, 1812.

Diese bunte Reihe von Stellen aus den verschiedensten Zeiten, vom klassischem Altertum über christliche Antike und Mittelalter bis zur Renaissance, — aus dem Orient und dem Okzident, muß uns zunächst genügen; es scheint damit zumindest soviel erwiesen, daß zwischen der antiken und der modernen Art des Lesens und Schreibens wesentliche Unterschiede bemerkbar sind. Der Mensch des Altertums las und schrieb in der Regel laut; das Gegenteil war zwar nicht unerhört, doch immer eine Ausnahme. Dieses System — denn es war mehr als eine bloße Gewohnheit — vererbte sich zum Teil auf das Mittelalter, und wir finden davon auch noch einzelne Spuren bis in die Renaissance. Nun ist aber das Lesen eine hervorragende Tätigkeit des Menschen: es hängt aufs engste mit seinem seelischen und geistigen Leben zusammen. Ein von dem unseren so wesentlich abweichendes Lesesystem ist sicherlich Folge und Ursache einer Unähnlichkeit der gesamten literarisch-künstlerischen Disposition verschiedener Völker und verschiedener Zeiten. Das laute Lesen gehört somit zu jenen anscheinend geringfügigen Problemen der Wissenschaft, die überraschend weite Sichten eröffnen; die erschöpfende Beantwortung aller Fragen, die sich mit dieser Erscheinung berühren, könnte uns vielleicht in der Zukunft einmal den winzigen Schlüssel zur Erschließung eines mächtigen Gebäudes in die Hand geben. Heute aber sind wir noch kaum

in der Lage, diese Fragen ins Auge zu fassen; ganz besonders müssen wir uns hier, im Rahmen einer philologischen Untersuchung, damit begnügen, daß wir die „Grenzfragen“ des lauten Lesens nur andeuten.

In den Problemen der Lesetechnik sind Einzelfragen verschiedenster Wissensgebiete verborgen; sie dürften — wenn ich nicht irre — nicht nur die Ästhetik und die Philologie im allgemeinen, sondern auch die Experimentalpsychologie, die Pädagogik, die Paläographie usf. beschäftigen. Alle Einzeluntersuchungen werden sich aber auf wenige, einfache Fragestellungen zurückführen lassen: Was waren die Ursachen des lauten Lesens früherer Perioden? Wann und warum ist das Lesen verstummt?

Es sei zunächst darauf hingewiesen, daß das laute Lesen durchaus nicht völlig verstummt ist. Hörte auch das einsame Lesen mit lauter Stimme in der germanischen und slawischen Kulturwelt sozusagen gänzlich auf, — bei den orientalischen und den lateinischen Völkern scheint die Gewohnheit auch heute noch ein „sekundäres Dasein“ zu führen; in Frankreich und besonders in Italien überraschen uns alltäglich Überbleibsel dieser antiken „Buchstabenakustik“. Aber auch in unseren mehr oder minder unrhetorischen Ländern finden wir noch manchmal das Lesen mit lauter Stimme. Daß wir aber dieser Erscheinung teils auf der höchsten Stufe künstlerischen Genießens und Schaffens, teils auf dem niedrigsten Grad der Bildung (z. B. bei Ungebildeten und Kindern, die beim Lesen noch mit Schwierigkeiten kämpfen) begegnen, liefert uns gleich eine Handhabe zur Erklärung des lauten Lesens im Altertum. Wir wollen das mit einigen ganz zufälligen modernen Beispielen beleuchten.

1. Ein moderner Schriftsteller, Flaubert:

Zola schreibt[68]: „Quand il se mettait à rédiger, il commençait par écrire assez rapidement un morceau . . . Puis il reprenait le morceau, et c'était alors deux ou trois semaines, quelquefois plus, d'un travail passioné sur ces cinq ou six pages. Il les voulait parfaites . . . Il pesait chaque mot, n'en examinait pas seulement le sens, mais encore la conformation. Éviter les

[68]) Les Romanciers Naturalistes, Paris, Charpentier, 1881, p. 210.

répétitions, les rimes, les duretés, ce n'était encore que le gros de la besogne. Il en arrivait à ne pas vouloir que les mêmes syllabes se rencontrassent dans une phrase; souvent une lettre 'agaçait, il cherchait des termes ou elle ne fut pas, ou bien il avait besoin d'un certain nombre de r, pour donner du roulement à la période. Il n'écrivait pas pour les yeux, pour le lecteur qui lit du regard, au coin de son feu; il écrivait pour le lecteur qui déclame, qui lance les phrases à voix haute; même tout son système de travail se trouvait là. Pour éprouver ses phrases, il les „gueulait", seul à sa table, et il n'en était content que lorsqu'elles avaient passé par son „gueuloir" avec la musique qu'il leur voulait. À Croisset cette méthode était bien connue, les domestiques avaient bien ordre de ne pas se déranger, quand ils entendaient monsieur crier; seuls, des bourgeois s'arrétaient sur la route par curiosité, et beaucoup l'appelaient: „l'avocat", croyant sans doute qu'il s'exerçait à l'éloquence. Rien n'est, selon moi, plus caractéristique que ce besoin d'harmonie . . . C'est un style fait pour être declamé. La sonorité des mots, la largeur du rhythme, donnent alors des puissances étonnantes à l'idée . . .[69])".

---

[69]) Heinrich Mann schreibt in einem Artikel über Flaubert (N. F. Presse, No. 20. 579, 13. 12. 1921): „So viel wäre in jedem wohlverstandenen Unterricht empfindbar zu machen, daß der Humanismus wenige Beispiele hat, gleich dem klingenden Organismus der Sätze, die Flaubert schrieb. Sie sind laut zu lesen, so las er selbst sie. — Er saß in seinem einsamen Zimmer, am Fluß, nicht weit vom Meer; schrieb vom Nachmittag bis in den Morgen an einer einzigen Seite — und las sie immer wieder laut, prüfend, ob nichts in ihr hemme oder falsch klinge, ob alles übereinstimme mit den Bedingungen der Natur. So las er auch seine Meister; Worte und ganze Abschnitte aus ihnen sagte er, donnernd und zu Tränen entzückt, seinen Freunden her."

Sainte-Beuve diktierte seine Arbeiten, daher schrieb er eigentlich laut. Sein Sekretär mußte immer wieder den in Arbeit befindlichen Artikel vorlesen: „ . . . Il se fait souvent relire ses articles à haute voix." „On est plus frappé des repetitions et des mauvaises consonnances. À la simple lecture par les yeux on n'entend rien, on ne suit que le sens." (Troubat, Souvenirs du Dernier Sécret de S.-B., p. 277.) — Vgl. auch die hübschen Verse von Rostand, Cyrano de Bergerac, II[e] Acte. Scène VII.

Auch Walter Pater schrieb alles für das laute Lesen. „It may be said, then, that Pater really struck out a new line in English prose, working on the principles enunciated by Flaubert in a widely different region. The essence of his attempt was to produce prose that had never before been contemplated in English, full of colour and melody, serious, exquisite, ornate. He devoted equal pains both to construction and ornamentation. His object was that every sentence should be weighted, charged with music, haunted with echoes: that it should charm and suggest, rather

2. Moderne Leser, kultivierte Italiener:

René Bazin kommt auf seiner italienischen Reise als Gast zur Familie eines Senators in Vicenza.

„L'hôte qui entre est reçu aussitôt dans une sorte d'intimité touchante. On l' accueille en ami de la veille. Quelle opinion a-t-il du pays italien et de la chère Vicence? La première impression, au clair de lune, a-t-elle été bonne? On parle aussi devant lui des élections dont quelques résultats sont déjà connus. Fréquemment un domestique apporte un télégramme ou un billet annoncant le succés ou l'échec d'un ami. Ce sont des explosions générales de joie ou de regret. Le sénateur prend son crayon, et, sur une page de carnet, il écrit la réponse, une phrase pesée, composée, jolie, qu'il lit à la famille avant de la remettre au valet de chambre: de vrais chefs-d'œuvres de ce style lapidaire, dont j'ai trouvé partout les Italiens friands. Ils dégustent un billet bien tourné, ils le reprennent, ils se donnent la satisfaction de le déclamer, afin d'en mieux saisir l'harmonie: „Que c'est bien dit!" — font-ils, et ils se passent la page blanche, les uns aux autres, comme une bonbonniére pleine [70]."

3. Moderne Leser: ein ungebildeter Grieche:

„Einen rührenden Zug von Lokalpatriotismus erfuhr ich auch im Metochion" — schreibt Heinrich Gelzer [71]). — „Der eine Diener, Nikolaos Papadopulos, kam öfter in mein Arbeitszimmer, um sich mit mir oder dem Bibliothekar zu unterhalten. Da ich den einzigen Stuhl, Herr Jakobos das Sofa okkupierte, setzte er sich

---

than convince or state. The triumph of his art is to be metrical without metre, rhythmical without monotony. To such as can apprehend, feel, enjoy, there is the pleasure of perfected art, of language that obeys and enriches the thought, of calculated effect, of realisation, with a supreme felicity of the intention of the writer" (Benson, Walter Pater, Ldn. 1906 p. 214). — F. P. Greve schreibt im Vorwort zur Überstzg. d. „Marius, der Epikuräer", 1908, I, S. 3: „Selbst die Zunge, wenn man seine (W. P.'s.) Bücher laut liest, kann Zeuge einer Entwicklung werden, die vom Rhythmisch-Klaren zum Gebrochen-Verschlungenen hinführt. Während sich noch in der „Renaissance" rhythmisch gebaute Sätze finden, wird man im „Marius" schon das Streben bemerken, jeden auch nur entferntesten Anklang an rhythmischen Bau zu meiden."

[70]) Les Italiens d'aujourd'hui, 3e éd., Paris, Lévy 1894, p. 50—51.

[71]) Geistliches und Weltliches a. d. Türkisch-Griechischen Orient Lpzg., Teubner, 1900, S. 40.

ungeniert auf Jakobos' Bett; die Griechen sind in dieser Beziehung große Freunde demokratischer Gleichheit; daneben aber sind diese Diener doch äußerst taktvoll . . . Einmal kam nun Nikolaos und fragte mich, ob es eine Geschichte von Kyzikos gebe. ‚Gewiß,“ sagte ich, „ein berühmter deutscher Gelehrter, Joachim Marquardt, den ich noch gut gekannt habe, hat sie geschrieben, aber deutsch.“ „O! das verstehe ich nicht. Würde Ew. Hochwohlgeboren nicht schnell eine für mich schreiben; Kyzikos ist nämlich meine Vaterstadt.“ S. Hochwohlgeboren war gerade mit ihrem Tagewerk fertig und schrieb in einer halben Stunde ex memoria einen wohl nicht ganz einwandfreien Aufsatz über die Geschichte der Stadt Kyzikos, welcher den biedern Bürger derselben ausnehmend erfreute. Er ging ins Nebenzimmer, legte sich auf den Diwan, und las sie laut und mit Andacht von Anfang bis zu Ende durch.“

Diese vereinzelten modernen[72]) Beispiele sind geeignet uns zu zeigen, daß das laute Lesen des Altertums zwiefache Wurzeln hatte: den im Lesen ungewandten Menschen (den Ungebildeten, das Kind) zwingen die Schwierigkeiten dieser Tätigkeit, also technische Ursachen zum Lesen mit lauter Stimme; demgegenüber vermag auch heute noch ein empfänglicher Leser im Wege der Rezitation sich den Schönheiten eines Schriftwerkes zu nähern. Somit zwangen den Leser des Altertums

[72]) Einige besondere Fälle modernen lauten Lesens führt Cim in seinem Buch „Le Livre“, Paris 1905, Vol. II p. 53 su. an. „Comme preuve de l'encouragement donné par la parole, citons l'exemple du poète et philosophe anglais Pope, qui „ne composait jamais rien d'intéressant sans être obligé de déclamer longtemps à haute voix et de s'agiter en tout sens pour exciter sa verve“ (Xavier de Maistre, Expéd. noct. autour de ma chambre, VII. 118). Et Xavier de Maistre ajoute: „J'essayai à l'instant de l'imiter (Pope). Je pris les poésies d'Ossian et je les recitai tout haut en me promenant à grands pas pour me monter a l'enthousiasme. Je vis, en effet, que cette méthode exaltait insensiblement mon imagination et me donnait un sentiment secret de capacifé poétique, dont j'aurais certainement profité pour composer . . . “ etc. — „Relire, chaque matin, même au besoin se réciter a haute voix certaines pages favorites d'auteurs classiques . . . Chaque matin, pendant une ou deux demi-heures il faut commercer avec les modèles, afin de se tenir l'oreille et la main constamment habituées au son pur et au pur tour de la langue française“: tel est le conseil donné „à un journaliste“ par J. J. Weiss. — Gustave Mouravit, Napoléon bibliophile, Revue biblio-iconogr. 1904. Il nous apprend, que Napoléon „aimait à lire à haute voix“. Surtout des tragédies, celles notamment dont il savait de grands tirades par coeur: Cinna, le Cid, la Mort de César“.

nicht nur sein Instinkt, sondern die Gesamtheit technischer und ästhetischer Gründe zum lauten Lesen.

Es ist selbstverständlich, daß das laute Lesen die ursprüngliche und natürliche Form des Lesens überhaupt ist[73]. Die Schrift ist die „Petrifizierung“ der lebenden Sprache; das Lesen löst das „erstarrte“ Wort wieder zur lebenden Sprache auf. In Wirklichkeit sind die Buchstaben nach antiker Auffassung eigentlich — Noten, Tonzeichen. Diesen uns allmählich entfremdeten Gedanken drückt der hl. Augustin vollkommen und unzweideutig aus. Jedes Wort ist — behauptet er — Laut. Denn solange es in Schrift ist, ist es kein Wort, sondern bloß ein Zeichen des Wortes („Note“). Erblickt der Leser plötzlich den Buchstaben, so erinnert er ihn sogleich an den entsprechenden Laut. Der geschriebene Buchstabe hat nämlich zweierlei Wirkung: erstlich zeigt er sich selbst dem Auge des Lesers, sodann zeigt er aber auch überdies noch der Vernunft des Lesers — den Laut.

> „Omne verbum sonat. Cum enim est in scripto, non verbum, sed verbi signum est; quippe inspectis a legente litteris occurrit animo, quid voce prorumpat. Quid enim aliud litterae scriptae quam se ipsos oculis et praeter se voces animo ostendunt?“ (De dialect. V, 11).

Norden[74]) sieht in dieser wichtigen Stelle mit Recht stoische Doktrin, die Augustin vermutlich durch Vermittlung Varros kennengelernt hat. Man dürfte vielleicht annehmen, daß Augustin, dieser

---

[73]) Hier möchte ich daran erinnern, daß das laute Lesen nicht nur als natürliche, sondern höchst merkwürdigerweise auch als eine der Gesundheit zuträgliche Betätigung der menschlichen Organe angesehen wurde. Celsus und Seneca scheinen es wenigstens wie eine Art Sport zu betrachten. Das „deklamierende Lesen“, die clara lectio ist (nach Celsus) eine exercitatio, gleichwertig mit Fechten, Ballspiel, Turistik: „Quem interdiu vel domestica vel civilia officia tenuerunt, huic tempus aliquod servandum curationi corporis sui est. Prima autem curatio exercitatio est ... Commode vero exercent clara lectio, arma, pila, cursus, ambulatio ...“ (I, 2, ed. Vedrenes, Paris 1886, p. 43). Ebenso Seneca in der eigentümlichen Stelle seiner Briefe (XV, 5 sqq.) „nec tu intentionem vocis contempseris“; diese intentio vocis, das laute Reden, ist auch für ihn eine exercitatio, die man am besten mit der anderen, der ambulatio, verbindet: „possis legere, possis dictare, possis loqui, possis audire: quorum nihil nec ambulatio vetat fieri.“ Allerdings ist dieser „laute Spaziergang“ eine recht komplizierte „Atemgymnastik“, die erlernt werden will. Seneca hat manches darüber zu sagen.

[74]) AKpr.³ I, Nachtrag, S. 2.

scharfe Beobachter psychologischer Tatsachen, hier auch aus seinen eigenen Erfahrungen geschöpft hat. Ich halte für bemerkenswert, daß nach seiner Beobachtung der Buchstabe im Geiste des Lesers sich sofort und instinktiv zum Laut verwandelt; das sollen in obigem Zitat jene Zeitwörter vergegenwärtigen, welche auf rasche und gewalttätige Bewegung hindeuten: „occurrit animo, quid voce prorumpat".

Eine höchst merkwürdige Tatsache ist es, daß diese psychologischen Beobachtungen der Antike mit der Gewohnheit des lauten Lesens in Vergessenheit gerieten. Da jedoch bloß eine Gewohnheit sich veränderte, die menschliche Psyche aber ewigen Gesetzen gehorcht, mußte die moderne Psychologie auf umständlichsten Wegen neu entdecken, was die Antike nicht nur als natürlich empfand[75]), sondern auch schon vortrefflich formulierte[76]).

---

[75]) Vgl. die tacitae litterae des oben S. 204-5 behandelten Tertullianzitates.

[76]) Soweit ich als Nichtfachmann feststellen konnte, beschränkte sich die Experimentalpsychologie bisher auf das Sammeln von Erfahrungen, welche nur die elementaren psychologischen Tatsachen des Lesens zu charakterisieren geeignet sein dürften. Die diesbezüglichen Versuche bezweckten hauptsächlich die Beobachtung der Lesearbeit der Augen und die Aufklärung des Wesens der sog. „inneren Sprache" (inner speech), welche das moderne lautlose Lesen stets begleiten soll. Den Ausdruck „innere Sprache" hat nicht die moderne Psychologie zum erstenmal geprägt; er wird — allerdings in anderem Sinne — von Thomas von Aquino gebraucht: „duplex est locutio: interior, per quam aliquis sibi ipsi loquitur, et exterior, per quam aliquis loquitur alteri". (Summa Theol. I, Quaest. CVII, I.) Ich verweise hiebei auf zwei, scheinbar grundlegende Werke: E. B. Huey, The Psychology and Pedagogy of Reading, New York 1908, und E. Javal, Die Physiologie des Lesens und Schreibens. (Deutsch, v. Haaß), Leipzig 1907.

In neuerer Zeit versuchte die Pädagogik die Experimente der Psychologie für ihre Zwecke zu verwerten. Wie ich der lehrreichen Zusammenfassung des Amerikaners John Antony O'Brien, Professor an der Columbus Foundation der Universität Illinois, „Silent Reading", New-York, Macmillan Co. 1921, entnehme, kam man in den allerletzten Jahren auf die Entdeckung, daß der Leseunterricht unserer Zeit „ein Anachronismus" sei, da er dem Schüler ein im modernen Leben völlig ungebräuchliches, daher zumeist unnützes lautes Lesen beibringe. Eine rasche und verständnisvolle Lektüre könnten einzig und allein im Wege des stummen Lesens erzielt werden; die modernste psychologische Pädagogik scheint sich daher mit neuen Methoden des lautlosen Leseunterrichts abzugeben. Die Frage: ob laut oder stumm? — beschäftigte vor kurzem auch die öffentliche Welt Englands: vgl. die „Times" vom 4., 6. u. 9. Febr. 1925.

Es ist verständlich, daß unser hier vom historisch-philologischen Standpunkt behandeltes Problem des lauten Lesens in der Antike, bisher all den Psychologen und Pädagogen unbekannt war, die sich mit dem Lesen beschäftigten: O'Briens Satz: „Exclusive teaching of oral reading — an anachronisme" gewinnt daher im Lichte unserer Untersuchung eine ganz neue Bedeu-

Die oben zitierte Augustinusstelle liefert uns nämlich eine nahezu vollkommene Begründung dessen, was die moderne Psychologie „innere Sprache“ (inner speech) nennt. Ein lautloses Lesen kann sich die Wissenschaft nämlich nur in Begleitung einer (mehr oder minder artikulierten, aber trotzdem lautlosen) inneren Sprache vorstellen. Alle Psychologen scheinen sich darin einig zu sein, daß diese „innere Sprache“ nichts Anerzogenes, sondern etwas Ureigentümliches im Menschen ist und daß daher das stumme Lesen nur durch Unterdrückung instinktiver Lautäußerungen entstehen konnte. Es ist lehrreich, die Geschichte dieser inner-speech-Forschungen der neueren Psychologie zu verfolgen; zweifellos hätten sie sich anders gestalten können, wenn man vom Phänomen des antiken lauten Lesens Kenntnis gehabt hätte.

Das Lesen des antiken Buches haben die ungegliederten Zeilen, die sog. „scriptio continua“, ungemein erschwert; die einzelnen Worte waren bekanntlich voneinander nicht abgetrennt und die Interpunktion hat sich erst ganz spät entwickelt. Die Beobachtung der Lesearbeit des Auges hat die moderne Psychologie auf das Ergebnis gebracht, daß das Lesen einer Zeile keineswegs kontinuierlich vor sich geht, vielmehr geschieht es „stoßweise“, in regelmäßigen Takten. Das normal geübte Auge bleibt in jeder Buchzeile fünf bis sechsmal stehen, und das Lesen geschieht nicht während der Bewegung der Augen, sondern in diesen Pausen. Jeder „Stoß“ führt das Auge um zehn bis zwölf Buchstaben weiter. Es steht außer Zweifel, daß die Grenzen der einzelnen „Stöße“ durch das Ende der Worte bedingt sind, d. h. die Pause tritt bei der Lücke, die zwischen den Buchstaben klafft — manchmal bei einer Interpunktion — ein. Diese künstlichen Gliederungsmittel standen dem Altertum noch nicht zur Verfügung. Somit genügte

---

tung. Die konservative Pädagogik „konservierte“ die Methoden des antiken Leseunterrichts, und bemerkte ganz spät, daß sich das Lesen mittlerweile völlig verändert hat. O'Brien fordert (und mit ihm vermutlich viele modernste Pädagogen), daß der Unterricht der Zukunft lediglich praktisch-ökonomischen Zwecken huldige. „Developing speed“ wäre daher das höchste Ziel dieser Schule. Es würde zu weit führen, wenn wir hier „humanistische“ Gegenargumente vorbringen wollten: ich muß mich damit begnügen, auf die schönen Bücher von Ernest Legouvé und auf Emile Faguets Worte über „oberflächliches und gründliches Lesen“ („En lisant les beaux vieux livres“, Préface) zu verweisen.

es nicht die Buchstaben abzulesen, um richtig und fließend lesen zu können: das rasche Erkennen des ganzen Wortbildes war unerläßlich. Dieser Umstand machte die Fertigkeit des Lesens von einer langen Übung abhängig (diese Übung verschaffte man sich selbstverständlich in der Schule)[77]) und nur diese Übung ermöglichte es, daß die zwiefache sinnliche Funktion des Lesens: die Arbeit der Augen und des Mundes sich zu einem ungestörten Ganzen vereinigen, oder — um mit Lukian zu reden — das Auge dem Munde zuvorlaufe. Überraschend ist es, daß das Altertum, das ja an psychologischen Beobachtungen ziemlich arm ist, bereits erkannt hat, daß fließendes Lesen eine „Zusammenstimmung" zweier Funktionen verschiedenen Taktes erfordert. Indem Quintilian die Didaktik des Schreibens und Lesens behandelt, erwähnt er auch die Schäden des oberflächlichen, überhastigen Lesens und hebt hervor, daß die Lektüre zunächst gründlich und sicher sein muß und daß der Leser nur später die Kontinuität erstreben soll; aus dem langsamen Lesen wird durch Übung fehlerloses und rasches Lesen. Dadurch, daß der Leser nach rechts zu blicken und vorauszusehen hat, was da folgen wird, tritt eine „Trennung der Aufmerksamkeit" ein, denn der Leser bewältigt ja mit seiner Stimme und seinen Augen verschiedene Arbeiten:

> „Incredibile est, quantum morae lectioni festinatione adiiciatur; hinc enim accidit dubitatio, intermissio, repetitio, plus quam possunt audentibus; deinde quum errarunt, etiam iis, quae iam sciunt, diffidentibus. Certa sit ergo imprimis lectio, deinde coniuncta; et diu lentior, donec exercitatione contingat emendata velocitas. Nam prospicere in dextrum, quod omnes praecipiunt, et providere non rationis modo, sed usus quoque est, quoniam sequentia intuenti priora dicenda sunt; et quod difficillimum est, dividenda intentio animi, ut aliud voce, aliud oculis agatur" [78]).

---

[77]) Welch großes Gewicht man in der antiken Schule auf fließendes und fehlerloses Lesen legte, beweisen — neben vielen anderen Beispielen — auch folgende Verse des Plautus:

„inde de hippodromo et palaestra ubi revenisses domum
cincticulo praecinctus in sella apud magistrum adsideres:
quom librum legeres, si unam peccavisses syllabam
fieret corium tam maculosum quam est notricis pallium."
(Bacchid. 431 ff.)

[78]) Inst. or. I, 1, 30.

Diese „divisa intentio animi", welche die primitive Stufe des Lesens kennzeichnet, wird durch die Übung allmählich ausgeschaltet, oder vielmehr folgen die beiden Aktionen so rasch aufeinander, daß der Unterschied des Taktes nicht mehr bemerkbar ist. Vermutlich war das nach antiker Auffassung die höchste Vollkommenheit der Lesetechnik. Der Parvenü des Petron: Trimalchio ist von seinem Vorlesersklaven — der nebenbei ein hübscher Junge ist — so entzückt, daß er ihm vor allen seinen Gästen um den Hals fällt; als dann die Empörung losbricht, erklärt er:

> „Puerum basiavi frugalissimum, non propter formam, sed quia frugi est, decem partes dicit, librum ab oculo legit..."
> (Sat. LXXV.)

Wie wir sehen, war das rasche[79]), fließende Lesen etwas höchst Seltenes. Der Ausdruck des Trimalchio verdient Beachtung, denn er enthält die Analyse des Lesens (hier Vorlesens): „ab oculo" ist ein anders gefaßter Gegensatz der „divisa intentio animi", — die beiden Tätigkeiten haben sich bereits vereinigt. Wäre von Musik die Rede, so würden wir vermutlich sagen: er liest „vom Blatt", d. h. er koordiniert die Arbeit der Augen und des Mundes (bzw. der Hand)[80]).

Hier soll daran erinnert werden, daß die im Altertum und hauptsächlich im Mittelalter üblichen tachygraphischen Abkürzungen das Lesen ebenfalls bedeutend erschwert haben[81]).

---

[79]) Scita loqui scriptique tenax veloxque legendi ist die gelehrte Braut des Epithalanium Laurentii v. 4c. Vgl. oben S. 67.

[80]) Dieses ab oculo wird, da es schwer übersetzbar ist, allgemein mißverstanden. Nur der Engländer kann es treu wiedergeben: „he can do division and read books at sight" (Übersetzung von Heseltine, London 1913, p. 149). Im Wörterbuch des Forcellini finden wir neben diesem Ausdruck das italienische: „in un colpo d'occhio" (= coup d'oeil), d. h. „in einem Augenblick"; das ist ein gründliches Mißverständnis. Auf die Ausbildung eines solchen, vom „Blatt" fließend lesenden Sklaven legte man im Altertum größtes Gewicht. Ich erinnere an den interessanten Kontrakt, der in Grenfell u. Hunt's Ox. Pap. IV. No. 724 zu finden ist. Panechotes gibt seinen Sklaven auf zwei Jahre „in Pension" zum „Stenographie-Professor" Apollonios, damit er in dieser Zeit ἀναγεινώσκειν ἀμέμπτως erlerne; das dürfte mit dem „ab oculo legere" gleichbedeutend sein.

[81]) Aber auch später, zur Zeit gedruckter Bücher, dürfte das Lesen noch immer bedeutende Schwierigkeiten gehabt haben. Wir sehen das aus vereinzelten Weisungen, die sich auf Vorlesen beziehen. Gyraldus (1479—1552) versieht seinen Schreiber mit besonders umständlichen Ratschlägen: „ades puer et ex schedis adfer huc quem dicit dialogum Antimachus et illum perlege alta (laut) et clara voce (vernehmlich) ac dis-

Was ist die Lehre von all dem? Eine alltägliche Erfahrung ist es, daß die Bewältigung aller Schwierigkeiten im Lesen — Entzifferung fremder, unbekannter, unleserlicher Texte, Notwendigkeit raschen Lesens (Aufschriften und längere Texte im Kino) — das Lesen auch heute instinktiv laut gestalten. Auf das Kind und den ungeschulten Leser habe ich mich schon weiter oben berufen. Es ist daher wahrscheinlich, daß diese — heute mehr oder minder verschwundenen — technischen Schwierigkeiten[82]) mit dazu beitrugen, daß das Lesen im Altertum und auch später noch ein lautes war.

Aber es wäre völlig verfehlt und irreführend, wenn wir die Gewohnheit des lauten Lesens, welche tief in der Seele der Antike wurzelt, nur mit solchen technischen Geringfügigkeiten erklären wollten. Das laute Lesen fügt sich natürlich und selbstverständlich in die rhetorische Welt des hellenisch-römischen Altertums ein, wo das künstlerisch geformte lebendige und ertönende Wort die gemeinsame Grundlage des öffentlichen Lebens, der Erziehung, der Literatur und der Wissenschaft war. Über die rhetorische Prädisposition des antiken Menschen und über die Wirkung, welche diese natürliche, durch jahrhundertelange Kultur fortentwickelte Neigung auf die Literatur, besonders auf die Entfaltung der Prosa, ausgeübt hat, braucht man nach Nordens großem Werk kaum mehr viel zu sagen. Es mögen hier aber einige Zeilen aus einem Kolleg Nietzsches Platz finden, welche besonders charakteristisch sind und wesentliche Einzelheiten hervorheben:

„„Rhetorisch“ nennen wir einen Autor, ein Buch, einen Stil, wenn ein bewußtes Anwenden von Kunstmitteln der Rede

---

tincte, nec, ut soles τραύλιζε (ein Sprachfehler, vielleicht Verwechslung der Buchstaben r und l) et cave, quanto amplius potes, a tuo cappacismo (Verwechslung von g und k?), sed expedite pronuntia!“ De poet. nostr. temp. hg. v. Wotke, S. 5.

[82]) Nebenbei sei hier daran erinnert, daß das Lesen im Altertum auch noch aus anderen Gründen eine beschwerliche Beschäftigung war. Die Buchrolle war ein langes, schweres Band, welches man vorsichtig, mit großer Übung handhaben mußte. Da man im Altertum nicht nur laut, sondern auch auf- und abgehend (vermutlich auch gestikulierend) las, konnte die Rolle, welche man fallen ließ, ein störendes, ja sogar ein „lebensgefährliches“ Hindernis (Plin. Ep. II, 1, 8) abgeben. Überdies hatte man diese schwere Rolle auch noch frei zu halten, man durfte sie nicht an seinen Körper pressen, auf die Knie legen. Über all diese Einzelheiten vgl. Birt, Die Buchrolle i. d. Kunst, Leipzig, 1907, SS. 165—166.

zu merken ist, immer mit einem leisen Tadel. Wir vermeinen, es sei nicht natürlich und mache den Eindruck des Absichtlichen. Nun kommt sehr viel auf den Geschmack des Urteilenden an und darauf, was ihm gerade „natürlich“ ist. Im allgemeinen erscheint uns, die wir rohe Sprachempiriker sind, die ganze antike Literatur etwas künstlich und rhetorisch, zumal die römische. Das hat auch darin seinen tieferen Grund, daß die eigentliche Prosa des Altertums durchaus Widerhall der lauten Rede ist und an deren Gesetzen sich gebildet hat; während unsere Prosa immer mehr aus dem Schreiben zu erklären ist, unsere Stilistik sich als eine durchs Lesen zu perzipierende gibt. Der Lesende und der Hörende wollen aber eine ganz andere Darstellungsform, und deshalb klingt uns die antike Literatur „rhetorisch“: d. h. sie wendet sich zunächst ans Ohr, um es zu bestechen; außerordentliche Ausbildung des rhythmischen Sinnes bei Griechen und Römern im Hören des Gesprochenen, bei ungeheurer fortwährender Übung. Es steht hier ähnlich wie bei der Poesie — wir kennen Literaturpoeten, die Griechen wirkliche Poesie ohne Vermittlung des Buches. Wir sind viel blässer und abstrakter[83]).“

---

[83]) Werke, Leipzig, Kröner, 1912, Bd. VIII, S. 248. — Vgl. auch die sehr lehrreichen Ausführungen auf SS. 131—157 desselben Bandes. — Auch Rohde teilte Nietzsches Anschauung: „Man wird, um das Wesen der literarischen Produktion auch der späteren, hellenistischen und sophistischen Periode der griechische Kulturgeschichte, und ihre Verschiedenheit von moderner Art recht zu würdigen, überhaupt wohl tun, sich gegenwärtig zu halten, daß auch damals noch alle irgendwie künstlerisch anzulegenden Schriftwerke weniger für ein nachdenkliches Lesen im einsamen Zimmer, als für ein augenblickliches Hören und Genießen am Licht der Sonne oder doch im Kreise der Freunde bestimmt waren. — Ja sogar die Lehrvorträge der Philosophen und der Grammatiker waren zunächst für Hörer, nicht für Leser bestimmt. Verbürgte eben diese Bestimmung für mündlichen Vortrag der Rhetorik den bedeutendsten Einfluß auf weitere Kreise der Literatur, so drängte natürlich die eigentliche Redekunst mehr als alle anderen Gattungen der kunstmäßigen Prosa vom stummen Lesen zum Vortrage vor versammelten Hörern“ (Der griech. Roman, Leipzig 1900², S. 304).

Adam Müllers Buch: „Zwölf Reden über die Beredsamkeit“, 1812, ist ganz auf die Idee eines Kultes des gesprochenen Wortes aufgebaut. Fortgesetzt hören wir da die Klage: „Seien wir gerecht gegen die Dichter und Redner der Nation, indem wir sie lesen lernen, was wir jetzt noch nicht können: ich meine lesen, mit lebendiger artikulierter Stimme, indem wir sie . . . eifersüchtig mißgönnen dem Papier, herausreißen aus den toten Lettern, der Buchdruckerkunst zum Trotz, mündlich, wie Frankreich und Italien die seinigen längst mündlich überliefern . . .“ (Neuausg. v. Salz, München 1920, S. 67).

Es sei hier auch an die „Prosodie" der griechisch-lateinischen Prosa, an das voll ausgebaute System ihrer Periodisierung und der rhythmischen Satzendungen erinnert.

Das Produkt dieses rhetorisch-rhythmischen Geistes war das rhetorische antike Buch, welches man laut schrieb für den lauten Leser. Die alltägliche Form der schriftstellerischen Arbeit war das Diktieren[84]), andrerseits las man die Bücher nicht selbst: man ließ sie sich vorlesen[85]). Die allgemeinbekannte Figur des Schreib- und Vorlese-Sklaven haben wir oben gesehen; unzählige Belege beweisen, welche Wichtigkeit seiner Beschäftigung beigemessen wurde, — man möge nur an den Vorleser Encolpius des jüngeren Plinius[86]) denken, an den kleinen „Sekretär" Xanthias (aus Köln)[87]) oder an den „notarius" des Ausonius[88]), alle vollkommene Repräsentanten ihres verherrlichten Berufes! Aufs engste hing mit dieser Art „isolierten Lesens" die öffentliche Vorlesung literarischer Werke zusammen, wo zumeist der Autor selbst die Rolle des Rezitators übernahm. In diese Kette akustischer Erscheinungsformen des literarischen Schaffens und Genießens fügt sich naturgemäß und logisch das laute Lesen ein.

Dieser Freude am künstlerisch geformten und wundervoll ertönenden Worte war schon die christliche Antike abhold. Es kann

---

[84]) Schreiben und diktieren war beides „reden" für den antiken Menschen. Nur setzte schreiben sorgsame Arbeit voraus, wogegen diktieren ein rasches und oberflächliches Schaffen war. Bezeichnend ist hierfür ein Satz des Hieronymus (Aug. Ep. LXXV): „Ut compellar . . . tumultuario respondere sermone, non maturitate scribentis, sed dictantis temeritate."

[85]) Man mutet einer vornehmeren Persönlichkeit gar nicht zu, Akten und Dossiers selbst zu lesen; sie werden stets vorgelesen. Augustin ersucht Ep. CCIX, 6 den Papst Coelestinus, gewisse Schriftstücke gründlich kennen zu lernen: „conlabora, obsecro, nobiscum et iube, tibi quae directa sunt, omnia recitari". Las in frühchristlicher Zeit einen besonders schönen und wichtigen Brief der vornehme Adressat selber, so können wir getrost annehmen, daß die ganze Schar seiner Schüler und Anhänger sich um ihn gruppiert, um „mitzuhören". Man rechnet daher schon beim Verfassen eines Briefes mit dem Geschmack der Mithörer. So schreibt Paulinus von Nola dem Augustin: „De paucis, quae nunc . . . properanti in mentem venerunt, . . . aliqua proponam. quae si forte lucida sunt et mihi videntur obscura, nemo prudentium filiorum, qui forte de nostris in hora lectiunculae huius circa te steterint, de insipientia mea rideat, sed potius . . . faveat . . ." (Paul. Ep. L., 1.).

[86]) Plin. Ep. VIII, 1. — Bei Plinius auch sonst lesenwerte Bemerkungen über Lesen und Vorlesen: z. B. Ep. III, 6; IX, 17.

[87]) Anth. Lat. ed. Buecheler-Riese 219 (vol. I, p. 103).

[88]) Epigr. CXIV, Opuscula rec. Schenkl, Berlin 1883, S. 226.

hier wieder nur angedeutet werden, daß der scharfe Kampf der frühchristlichen Literatur gegen das antike Bildungsideal auch eine mehr oder minder geheime Ablehnung des „akustischen Genusses" jeder Literatur in sich barg. Ich verweise hier auf jenes Zitat aus Augustins Arbeit De catech. rud., das ich im II. Kapitel bereits eingehender behandelt habe; es sei auch daran kurz erinnert, daß alle Väter der westlichen Kirche gegen „die sündhafte Lust der Ohren" lautesten Einspruch erheben:

> „Restat unum quod est nobis expugnandum, ne capiamur iis quae ad sensum intimum penetrant. — carmen compositum et oratio cum suavitate decurrens capit mentes et quo voluerit inpellit . . .[89])".

So vererbte sich zwar das laute Lesen auf das Mittelalter, es stand aber nicht mehr im Dienste eines Ideals, noch war es ein System, und auch als Gewohnheit hat es an Zähigkeit viel eingebüßt.[89a]) Wir sahen bereits, daß das klösterliche Lebensideal völlig unrhetorisch war, — erste Bedingung der mönchischen Vollkommenheit ist die Stille, das silentium der Mystiker. Zwischen den Wänden des Klosters wird das Schreiben hauptsächlich zu einem Kopieren, also zu einem Handwerk, oder im besten Falle zur bildenden Kunst. Es versteht sich von selbst, daß der Schreiber, der geraume Zeit bei einem Buchstaben verweilt, nicht mehr laut schrieb. Schon bei Theodoret von Kyros (5. Jahrh.) lesen wir:

> „Die Schriftsteller letzterer Art — (die nämlich von weltlichen Gegenständen handeln) — kleiden Fabeln in Geschichten ein und ergötzen mit ihrem abwechselnden Lautmaße, mit ihren blumenreichen Ausdrücken, mit dem harmonischen Bau ihrer Sätze nicht nur das Ohr, sondern bieten auch den Tugendhaften Waffen dar wider die, welche das Laster in Schutz nehmen. Mittels der Sprachkunde verkehren wir mit Abwesenden; obwohl viele Meilen und Tagreisen von anderen entfernt, schicken wir ihnen doch mit Beihilfe der Hand die Kinder unseres Geistes zu. In diesem Falle ruht die Zunge, das erste Werkzeug der Sprache; aber ihre Stelle vertritt die Hand, die nach der Feder greift und die mit dem Freunde zu wechselnden Worte

89) Lactantius, Divin. Inst. VI, 21.
89a) Vgl. Nachtrag.

zu Papier bringt. Auf solche Weise ist nicht der Mund und die Zunge, sondern die Hand das Mittel der Sprache .... [90]."

Aus dem 5. Jahrhundert haben wir noch einen anderen Beleg dafür, daß die klösterliche Abschreibearbeit nur mehr die Vernunft, die Hände und die Augen beschäftigte, die Stimme aber nicht mehr. Paulinus von Périgueux charakterisiert in seiner Biographie des hl. Martinus diese Arbeit folgendermaßen:

„Exercere artem prohibet, conceditur unum
scribendi studium, quod mentem oculosque manusque
occupet, atque uno teneat simul omnia puncto
aspectum visu, cor sensibus, ordine, dextram" [91]).

Daß aber das „fließende" Schreiben, — daher auch das der Schriftsteller — und ganz besonders das Lesen auch weiterhin laut vor sich gingen, scheinen unsere Belege, die wir oben behandelten, zu bezeugen. Der Humanismus wandte sich von neuem den rhetorischen Schönheiten der antiken Literatur zu, und wir haben allen Grund anzunehmen, daß die Humanisten von Petrarca bis Erasmus die Perioden Ciceros wieder laut für sich lasen, die Sätze sorgsam gliederten und alle rhythmischen Feinheiten des antiken Prosastiles voll genossen. Ciceros Perioden bieten dieser Humanistenwelt das Ideal der musikalischen, schönklingenden Prosa: „Sola me verborum dulcedo quaedam et sonoritas detinebat, ut quidquid aliud vel legerem, vel audirem (laut für mich las oder vorgelesen bekam) raucum mihi longeque dissonum videretur", schreibt Petrarca im Zusammenhang mit seiner Cicerolektüre [92]). Trotzdem muß betont werden, daß das Lesen mit lauter Stimme

[90]) Theodoretos von Kyros, Von der göttl. Vorsehung IV, übers. v. Küpper, BdK, Kösel, 1878, S. 78.

[91]) Paulini Petricordiae, De vita Martini II, 119 sqq., Poetae Christ. Min. I., CSEL. XVI.

[92]) Zitiert von Voigt, Wiederbelebung d. klass. Altertums I, 25, ohne Stellenangabe. — Die Briefe der Humanisten wurden noch für das Gehör des Lesers verfaßt; Scaliger schreibt an Casaubonus, den 7. Sept. 1604: „Scio me in aere tuo esse, qui tot litteras tibi debeo. Sed ineptus sim, si causas scripsero, quae indignae sunt oculis et auribus tuis". — In viel höherem Maße gilt das für die Werke der Humanisten-Dichter. Als typisches Beispiel führe ich hier eine Stelle aus den Gedichten des Versefabrikanten des ungarischen Humanismus, des Italieners Ugolinus Verinus an. Sein Gedichtbuch hat einen Mund (S. 348, Ad librum: „Ore salutes") und kann daher reden (S. 352, Ad librum: „Dices, quae tibi causa viae est"). Seine übrigens so schwachen Gedichte empfiehlt er mit folgender Widmung dem König Mathias v. Ungarn:

in der Renaissance durchaus nicht mehr allgemein war; man kannte schon unser stummes System und pflegte es auch. Zwei Beispiele mögen hierfür genügen.

In einem Dialog seines Werkes „De remediis utriusque fortunae“ beschäftigt sich Petrarca mit dem Unglück dessen, der sein Gehör verloren hat. Schmerz und Vernunft führen ein Gespräch. Die Vernunft versucht den tauben Schmerz zu trösten: verbietet ihm auch sein Unglück, mit andern zu sprechen, es steht ihm immer frei mit sich selbst zu konversieren. Kurz, der Schmerz möge schreiben oder lesen, denn Lesen ist ein Gespräch mit der Vergangenheit und Schreiben ein Gespräch mit der Zukunft. Zu dieser Art des Gespräches brauchen wir weder Zunge noch Ohren, es genügen Augen, Finger, und — eine demütige Seele:

„Dolor: Auditus hebet.

Ratio: Si cum aliis loqui prohibitum est, tecum loquere, Ciceroniani memor illius: qui secum loqui potest, sermonem alterius non requiret; quamvis et colloqui surdo quoque permissum, legendo scilicet scribendoque, cum antiquis nempe loquitur, qui legit; at cum posteris, qui scribit: at haec, coelestis philosophiae libros, et qui legit, Deum audit, et qui orat, alloquitur. In hoc quidem gemino colloquio, nec lingua, nec auribus opus est, sed oculis, digitisque ac devoto animo“ [93]).

Es ist bemerkenswert, wie sich hier an der Schwelle des Humanismus antik-akustische Traditionen mit völlig unantiken Elementen verbinden: wie wir eben sahen, hatte Petrarca für alle Lautschönheiten der Literatur noch immer oder schon wieder ein offenes Ohr, aber Schreiben und Lesen waren zum Teil bereits „verinnerlicht“.

„Si quando, armipotens, tibi cessat bellica cura,
Otia cum fuerint, carmina nostra lege.
Hic nihil obscoenum invenies, quod principis aures
offendat, sed quae virgo Catoque legat.“

Und später:

„Nil praeter Christum carmina nostra sonant.“ (S. 343.) (Analecta ad hist. renasc. in Hungaria litt. spect. ed. E. Ábel Budapest, Akad. D. Wiss.. 1890.) Ähnliche Beispiele findet man zu Hunderten in der Dichtung des Humanismus

[93]) De remediis utriusque fortunae II, 97.

Von Janus Pannonius, dem Bischof vom Pécs (1434—1471) berichtet uns Vespasiano Bisticci in seinen „Vite de Uomini Illustri del Sec. XV“:

„Uno di subito ch'egl'ebbe desinato, prese Plotino platonico, e andossene in uno scrittojo, e comminciò a leggere, ed astrassesi in modo d'a sensi, perche la materia e difficile, che istette a quello modo circa a ora tre, senza muoversi mai, senza ignuno, ne mai levo il capo d'in sul libro, non come oltramontano, che non sono volti i piu alle cose difficili, ma come s'egli fusse nutrito in Athene sotto la disciplina di Socrate. Levatosi alquanto da questa astrazione, mi si volse e disse: Se voi volete sapere quello che fa il vescovo di Cinque-Chiese in Ungaria, sappiate ch'egli traduce Plotino platonico, ed atteso alle cure del vescovado non attendo ad altro“ [94]).

Dieser ungarische Humanist liest also seinen Plotin schon völlig stumm, und sein Reisegefährte bekommt nur nach beendeter Lektüre zu hören, welches Buch den Bischof von allem Irdischen so gründlich abgelenkt hat; wäre er tatsächlich „in Athen, unter der Disziplin des Sokrates erzogen worden“, so hätte seine ganze Umgebung die Enneaden mitgenießen müssen.

Über das 16. Jahrhundert hinaus stehen mir keine Belege mehr zur Verfügung, welche für die allgemeinere Technik des Lesens bemerkenswert wären. Ich halte es für wahrscheinlich, daß die Buchdruckerkunst auch in dieser Hinsicht wesentliche Veränderungen verursacht hat. Die Druckerpresse hat einerseits mit der Reinheit der Buchstaben, mit der regelmäßigen Abgrenzung des Wortbildes und mit der Ausschaltung der so lästigen mittelalterlichen Abkürzungen ein rasches und leichtes Lesen ermöglicht; andererseits ermunterte sie den Leser mit der unerhörten Menge neuen Materiales zur hastigen und oberflächlichen Lektüre [95]). Es ent-

[94]) Mai, Spicilegium Romanum I, p. 286. — Vgl. Ábel, Adalékok a humanizmus tört.-hez. Budapest 1880, 226.

[95]) Die neuen Möglichkeiten des schriftstellerischen und buchhändlerischen Erfolges hatten selbstverständlich auch für die Schriftsteller etwas Überraschendes und Verführerisches. Die Humanisten sahen alsbald auch die Kehrseiten der wunderbaren ‚typographia‘, die das Problem der literarischen „Öffentlichkeit“ nach jahrhundertelangem Herumtasten ihnen endlich klar vor die Augen stellte. Der ‚halbprivate‘ Charakter der literarischen Produktion ging nunmehr verloren: kein Freundeskreis, keine intimen Rezitationen antiker Art halfen mehr dem Autor über seine Schwierigkeiten hinweg. Das einmal Geschriebene wurde auch unerbitt-

wickelte sich eine Praxis des Lesens, welche die Stimme des Lesers nicht mehr leicht bewältigen konnte. Vielleicht irren wir uns nicht, wenn wir in dieser Richtung nach den Ursachen des stummen Lesens fahnden; somit stände die heutige Art des Lesens im engsten Zusammenhang mit der Beschleunigung und Mechanisierung des Schreibens und Lesens überhaupt, auf die in letzterer Zeit vielfach hingewiesen wurde.

Diese Mechanisierung begann mit der Erfindung des Buchdruckes und hält bis zum heutigen Tage ununterbrochen an. Die Schreib-, Diktier-, Sprech-Maschinen einerseits, Fernschreiber, Fernsprecher und „Broadcasting" andererseits stehen alle im Dienste der Mechanisierung des geschriebenen und gesprochenen menschlichen Wortes; ein besonderer Platz gebührt dem Kinematographen, der nicht nur die Sprache von der Bühne verdrängt hat, sondern auch in mancher Hinsicht zum Surrogat des Buches wurde. Unmöglich ist es in all dem zu verkennen, wie im edelsten Verständigungsmittel des menschlichen Gedankens: im Worte allmählich vieles erstirbt, was individueller, humanistischer und künstlerischer Wert war. Platon empfand schon die Schrift als eine unzulängliche Mechanisierung des ewig beweglichen menschlichen Gedanken[96]; seit der Antike scheint aber die europäische Kulturentwicklung darauf bedacht zu sein, auch die Schrift noch ihrer menschlich-lebendigen Eigenart zu berauben. Die neueste Zeit, welche die Statistik des Lesens und Schreibens zum Gradmesser der Zivilisation erhob, hat die Kunst des Schreibens zum Fabrikbetrieb degradiert.

In der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts entwickelte sich die Journalistik in erschreckenden Maßen: ihre Macht über unsere Sprache, unsern Stil, unsere Gedankenwelt und Bildung wird noch immer stark unterschätzt. In dieser Arbeit mußte ich öfters auf die bekannte Tatsache hinweisen, daß die gemeinsame Grundlage des antiken öffentlichen Lebens, der Wissenschaft und der Literatur die Rhetorik war. In unsern Tagen trat an Stelle der Rhetorik die Tagespresse, die mit ihrer fürchterlichen Organisation

---

lich gedruckt und peinlich empfand man die Last und die Gefahr, vor Aller Augen zu stehen. Ganz spät in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts lesen wir noch bei Justus Lipsius: „Typographia ista nos statim protrahit et irrevocabiliter protrahit; nec fas, etiam cum resipueris resipuisse". (Vorwort zu „De militia Romana".)

[96]) Platon, Phaedr. 275 C—276 A.

die öffentliche Meinung, Moral, Bildung beherrscht. Die antike Rhetorik aber gab dem menschlichen Wort Stimme und Leben, sie erhob es zum Wert; der heutige Journalismus vergräbt das menschliche Wort in den Bleibuchstaben und entwertet es. Den toten Buchstaben unserer Tage begleitet als würdiger Genosse das leblose, stumme Lesen[97]). Der Buchstabe der Vergangenheit lebte, ihre Blätter „redeten". Liest heute einmal noch ein später Humanist diese Literatur, von Homer bis Ronsard, laut, so hat er die Empfindung „die unsterblichen Toten zum Leben zu erwecken" — de „ressusciter les immortels". Dieses schöne Wort stammt von Ernest Legouvé, dem späten Meister des kunstvollen Lesens:

„À la campagne, l'été, je m'en vais tous les jours à travers bois pendant plusieurs heures, courant non pas comme le naturaliste ou l'herborisateur après des papillons ou des plantes, mais après des intonations; je vais récitant, apprenant des vers, essayant de leur donner leur accent vrai. Combien grand est le plaisir de ses courses, vous ne pouvez vous le figurer! rien ne se marie mieux aux beaux paysages que les beaux vers, ils sont, eux aussi, des oiseaux du ciel, et quand ils chantent sous les branches, ils font très bien leur partie avec les chanteurs ailés! Aussi, quand je reviens le soir, la mémoire pleine de mon mélodieux butin, et me répétant à demi-voix, tout en redescendant vers ma maison, quelques belles strophes que je me suis bien apprises, je me sens aussi fier que le chasseur qui rentre avec son carnier tout chargé de gibier . . . que dis-je, aussi fier! mille fois davantage! Car que fait le chasseur? Il tue! Que fait le naturaliste? Il tue! Que fait l'herborisateur? Il dessèche. Que fait le lecteur? Il ranime! au lieu d'éteindre la voix dans les gosiers les plus harmonieux, au lieux de frapper de mort les créatures les plus élégantes, il rend la vie de la parole aux créations les plus pures, aux pensées les plus sublimes, il ressuscite les immortels[98]).

[97]) Auf diese Weise ist der „gedruckte Stil" entstanden, in dessen Leben und Entwicklung ein neuer Faktor: das optische Element der Druckschrift, eine nicht unbedeutende Rolle spielt. Es ist das „die sichtbare Sprache" über deren Wesen Béla Zolnai in einem längeren ungarischen Aufsatz vor kurzem hübsche Beobachtungen mitgeteilt hat: „A látható nyelv", Minerva (Zeitschrift, Budapest) 1926, SS. 18—71.

[98]) La Lecture en Action, p. 28.

Berichtigungen und Nachträge.

Infolge ungünstiger Zufälle mußte der erste Teil dieses Aufsatzes ohne das Imprimatur des Autors in den Druck gehen; einzelne störende Druckversehen sollen hier verbessert, anderes zu beiden Teilen des Aufsatzes nachgetragen werden.

Auf S. 92 sollten die Verse des Paulus Diaconus in vier Zeilen gedruckt sein:

Sic ego suscepi tua carmina, maxime princeps
ceu paradiseo culmine missa forent.
Luminibus tacitis quae postquam cuncta notavi
terruerunt animum fortia verba meum.

Ebenso hat sich der Leser die Ovid-Verse auf S. 94 Anm. 14 (Invenies aliquem ...) distichenartig gedruckt vorzustellen. Auch das Zitat aus Isidorus S. 108 Anm. 31 ist entsprechend richtigzustellen.

Auf S. 96 Anm. 17 fehlen im Hippolytus-Zitat zwischen ὀφθαλμὸν und ἵνα die Worte: τὰ ζητούμενα·

Auf S. 107 Anm. 30 sollte statt Cutbart Buttler Cuthbert Butler gelesen werden.

Auf S. 109 Anm. 33 sind im franz. Text kleine Schönheitsfehler stehen geblieben; man lese Théologie, équivoque, proposa-t-il, cet usage.

Zu S. 102 Anm. 22: Es darf vielleicht angenommen werden, daß man im Zeitalter des Humanismus allein sein mußte, um einen Brief diskreteren Inhalts für sich lesen zu können. Ist der Überbringer eines solchen Briefes unverläßlich, so warnt der Schreiber den Adressaten zu Beginn der Epistel: „Oro ut hanc epistolam legas solus, — schreibt Erasmus an den ung. Bischof Nicolaus Oláh, 1533 — nec huic tabellioni quicquam arcani committas...“

Zu S. 202: Im Optatus-Zitat beziehen sich die Worte „non silent ora lectorum“ selbstverständlich auf gottesdienstliche Bibel-Lektionen.

Zu S. 219 Anm. 67: Für die akustischen Vorstellungen, die Ambrosius mit der schriftstellerischen Arbeit verband, ist der erste Satz seiner Schrift De lapsu virginis consecr. recht bezeichnend: „Quid taces anima — so spricht A. sich selber an — quid cogitationibus aestuas; quid non erumpis in vocem, et mentis tuae exponis ardorem, ut aliquod solatium capias? ... Audite me nunc, qui prope estis, et qui longe ...“ (Migne, P. L. XVI 383).

Zu S. 233 Anm. 89*: Für das verstummte Lesen des Mittelalters könnte man unzählige Belege sammeln. Als Gegenstück zu den stereotypen Stellen, in welchen der Autor die Beurteilung seines Werkes dem Ohr seiner Leser überläßt, möchte ich hier einen Satz aus einer Biographie des XII. Jahrh. anführen. In der Lebensbeschreibung des hl. Stefan von Ungarn schreibt Hartwig an seinen Gönner, den König Kálmán von Ungarn: „. . . precor genibus flexis vestrae triumphalis excellentiae sublimitatem, ut manibus regalis defensionis hoc suscipiatis opusculum, ne male sonantium positio dictionum vel confusi ordinis enormitas vestrum cum legeritis offendat oculum. (Endlicher, Rer. Hung. Monum. Arpadiana, S. Galli, 1849, p. 139.)

Zu S. 234 Anm. 91. Vgl. auch, was Odo zu Tournai aus dem Klosterleben des 11. Jahrh. erzählt: „scriptorum quippe copiam a Domino sibi datam exultabat, ita ut si claustrum ingredereris, videres plerumque duodecim monachos sedentes in cathedris et super Fabulas diligenter et artificiose compositas cum silentio scribentes". (D'Achery, Spicileg. II, 913 ed. II; Wattenbach, Schriftwesen, 272.)

Zu S. 215 Anm. 60. Es darf vielleicht angenommen werden, daß das bereits stumm schreibende Mittelalter diesen Satz des Cassianus sinngemäß 'modernisiert' hat. „Sehr lebhaft wird oft in den Unterschriften der Schreiber die große Mühsal ihrer Arbeit betont, und besonders häufig ist der Vergleich mit dem Erreichen des Hafens am Ende der Arbeit," schreibt Wattenbach (Schriftwesen 278), und führt gleich eine ganze Anzahl von stereotypen Belegstellen an; als Beispiel möge hier ein Distichon des Alkuin Raum finden:

„Hactenus in sanctum sulcando movimus aequor:
Littoris ad finem nostra carina venit."

Der Sinn des Bildes scheint sich in wenigen Jahrhunderten völlig geändert zu haben. Früher freute man sich, von der garrulitas zum silentium zurückgekehrt zu sein; nun aber ist die Abschreibearbeit peinlich, und nach langer Mühe begrüßt der „scriptor fessus" das Ende des Buches wie „exoptata littora".

Budapest. Josef Balogh.

Miscellen.

4. Cassiodors Encyclopädie eine Quelle Isidors.

Es war eine selbstverständliche Annahme, daß Isidor im 2. und 3. Buch seiner Origines Cassiodors Abriß der weltlichen Wissenschaften als Quelle (und zwar reichlich!) benutzt habe, bis Usener in seinem von Anregungen überquellenden Büchlein: Anecdoton Holderi (1877) die Behauptung aufstellte, Isidor habe nicht den Cassiodor, sondern beide haben eine ältere Encyclopädie ausgeschrieben. Das Beweismaterial gibt er nicht, da „eine sorgfältige Vergleichung jeden leicht hievon überzeugen könne, selbst bei der Rhetorik".

Dies ist aber nicht geschehen. Halm, der in seinen „Rhetores latini" angibt: „totum fere librum Cassiodorii Isidorus recepit in II. librum Originum", änderte seine Meinung nicht, und Paul Lehmann, der im Philologus 72 (1913), S. 504ff. die ganze Frage nach allen Seiten behandelte, hat namentlich durch sprachliche Untersuchung nachgewiesen, daß Useners Ansicht höchst unwahrscheinlich sei. Wenn ich nach ihm nochmals das Wort dazu ergreife, geschieht es nur, weil die handschriftliche Überlieferung des Cassiodor-Textes die Frage endgültig in diesem Sinn entscheidet.

Isidor nennt den Cassiodor nicht als Quelle, aber das spricht dafür, daß er ihn benutzte, nicht dagegen, denn seine wirklichen Quellen pflegt er zu verschweigen, und deshalb wäre es eine doppelte Befriedigung, könnten wir den Fuchs trotz der verwischten Fährte stellen.

Aus den 19 Stellen im II., den 25 im III. Buch der Origines, die mit Cassiodor übereinstimmen, konnte ich für Useners Ansicht keinen Beweis entnehmen. Gegen sie hat er selbst ein gewichtiges Argument geliefert: er setzt aus dem cod. Bambg. IV 15 die Schlußworte der Dialektik bei Cassiodor ein, die besagen, daß dieser in der Bibliothek seines Klosters Vivarium alle Hauptwerke über die Dialektik in einer Handschrift vereinigt habe: „auctoritatem eorum librorum in unum codicem collegi"; er wollte also den Mönchen den Originaltext hinterlassen. Wäre es nicht etwas Heuchelei, die wir dem gewissenhaften Cassiodor nicht zutrauen dürfen, wenn er sich hier rühmte, die Quellschriften zu besitzen, und aus einem Exzerptenbüchlein seinen Text abschriebe? Er, der so gewissenhaft und mit Stolz seine Quellen nennt und seine Aufgabe darin sieht, seine Mönche zu den besten zu führen, würde sicher auch die Encyclopädie nennen, wenn er sie benutzt hätte.

Aber wir brauchen uns nicht um Wahrscheinlichkeitsbeweise zu bemühen, da der handschriftliche Text der Institutiones saeculares — und zwar ein Verderbnis desselben in den besten Handschriften — uns einen juristisch scharfen Beweis an die Hand gibt.

Den Handschriften der I. Klasse (Bambg. IV 15, saec. VIII, und Sang. 855, saec. IX, auch Augiensis CCXLI) begegnet das bei 15 gleichlautenden Anfängen verzeihliche Versehen (oder vielmehr: sie übernahmen den Fehler aus dem gemeinsamen Archetypus), daß sie die 13. Gattung der Definitionen auslassen, die 14. als 13. geben und, ohne die Lücke zu bemerken, mit der 15. weiterfahren. Sie sind nach Victorinus gegeben; dessen Text ist von Th. Stangl kritisch herausgegeben (Programm des Luitpoldgymnasiums in München 1888) und wir sehen, daß die Cassiodor-Handschriften der II. Klasse die Aufzählung vollständig und richtig enthalten.

Wie verhält sich Isidor? Er bemerkte die Lücke, gibt aber auch die 14. Definition Victorins als 13. und als 14. einen Text, der dunkler ist als ein sibyllinischer Spruch: cata ton rus, catatorrus, catatontus, catatonrus, cathatontus geben die besten Handschriften; die verzweifelten Herausgeber nehmen entweder (z. B. Lindemann) die Lesart der jüngeren Handschriften an: *κατὰ τὸν ὅρον*, oder helfen durch Konjekturen; so gibt Lindsay *κατὰ τὸν ὅρον*. (Bei Victorin lautet 13: *κατ' ἀναλογίαν*, 14: *κατὰ τὸ πρός τι*, 15: *αἰτιολογική*.) Es liegt also zutag, daß er eine Cassiodor-Handschrift benutzte, die schon die Lücke enthielt, und unentrinnbar ist dem Plagiator die Benutzung einer verschwiegenen Quelle nachgewiesen. Aber auch Useners Vermutung ist damit widerlegt und so von dem rührend gewissenhaften Cassiodor der Verdacht genommen, daß er mit Quellenschriften prunkt und aus abgeleiteten Rinnsalen schöpft.

Nebenbei sei bemerkt, daß der echte Text auch einen anderen Vorwurf entkräftet. Prantl bemerkt in seiner Geschichte der Logik über das Kapitel „de dialectica" der Institutiones, Cassiodor habe durch gedankenloses Abschreiben Stoffe in dies Kapitel aufgenommen, die nicht hineingehören, dann aber im Schulbetrieb des Mittelalters in der Logik behandelt wurden. Nach Einsichtnahme in den echten Text, der alle jene Zutaten nicht enthält, erklärte er diesen Vorwurf für unbegründet.

Seit Mommsens unerschöpflicher Arbeitskraft die Neuherausgabe der Varien gelang, ist Cassiodors Stern wieder im Aufsteigen begriffen, denn die Historiker und Nationalökonomen verkünden nun sein Lob; die Kulturhistoriker und die Theologen werden ihnen folgen, wenn auch die anderen Werke des Mannes, der des Altertums Geistesschätze für die Menschheit zu retten bemüht war, in sicherem Texte vorliegen.

Ansbach. Thomas Stettner.



PHILOLOGUS

ZEITSCHRIFT FÜR DAS KLASSISCHE ALTERTUM UND SEIN NACHLEBEN



HERAUSGEGEBEN
VON
ALBERT REHM
IN MÜNCHEN

Band LXXXII, Heft 3.
(N. F. Bd. XXXVI, Heft 3.)

LEIPZIG MCMXXVII
DIETERICH'SCHE VERLAGSBUCHHANDLUNG
RABENSTEINPLATZ 2.

3. Heft.

Miscellen.

Ein Band umfaßt 4 Hefte.

Ausgegeben Februar 1927.

Die Herren Mitarbeiter werden gebeten, die Manuskripte an Professor Rehm, Montsalvatstraße 12, München 23, die Korrekturen an die Dieterich'sche Verlagsbuchhandlung, Leipzig, Rabensteinplatz 2, zu schicken und am Schlusse der Manuskripte ihre Adresse stets genau anzugeben.

Diesem Heft liegt ein Prospekt der Dieterich'schen Verlagsbuchhandlung bei.

X.

Zur Textherstellung und Erklärung von Philodems V. Buch περὶ ποιημάτων.*)

Mit einem Exkurs über εὑρησιλογεῖν, εὑρησιλογία, εὑρησίλογος.

Col. II 21—24, im Zusammenhang einer Polemik gegen eine Reihe von Anforderungen, die der von Philodem hier bekämpfte Autor an den Dichter stellt:

[καὶ μὴ] δε[ι]νὸν ποιοῦ τ[ὸ ἀ]ντέχ[ει]ν [τὸν] ποητ]ὴν πᾶσιν τοῖς τρόποι]ς	Auch daß er sich mit allen Charakteren abgeben müsse, darf man nicht allzu tragisch nehmen.

Jensen übersetzt, als ob Philodem sagte: τὸ ἀντέχεσθαι τὸν ποιητὴν πάντων τῶν τρόπων. Das Activum aber kann, wo die Grundbedeutung 'widerhalten' nicht im Sinne des Widerstandes gegen etwas Feindliches in Betracht kommt, nur heißen 'ausreichen'. In dieser Verwendung sonst meist absolut gebraucht, ist es hier mit dem Dat. verbunden: 'allen Charakteren gewachsen sein', 'es mit allen Charakteren aufnehmen können' — omnibus moribus (describendis, explicandis) satisfacere.

Vgl. z. B. Xen. Ag. 11, 10 (πόνοις); cyneg. 9, 10 (τῷ πόνῳ). Herod. VII 58, 3 (— — Μέλανα ποταμὸν οὐκ ἀντισχόντα τότε

*) Im W. S. 1923/24 behandelten J. Stroux und ich gemeinsam im Seminar Jensens Ausgabe des V. Buches von Philodems περὶ ποιημάτων. An einer Reihe von Stellen gelangten wir zu einem anderen Text als Jensen und zu anderen Übersetzungen und Erklärungen. Im Einverständnis mit Stroux lege ich hier meinen Anteil an unseren Änderungsvorschlägen und abweichenden Auffassungen vor. Manches hat bereits in einer gemeinsamen Besprechung mit Jensen (im Frühjahr 1924) dessen Zustimmung gefunden. Da diese Beiträge nur Kritik der Ausgabe enthalten, ist es mir ein Bedürfnis, meiner Bewunderung der außerordentlichen Leistung Ausdruck zu geben, die Jensen mit der Herstellung des Textes vollbracht hat.

τῇ στρατιῇ τὸ ῥέεθρον, ἀλλ' ἐπιλιπόντα 'der Fluß reichte für das Heer nicht aus mit seiner Wassermenge' [*τὸ ῥέεθρον* Acc. der Beziehung]). Vgl. die Wendungen zur Bezeichnung desselben Sachverhalts VII 43, 1. 108, 2. 127, 2. 196.

Col. II 30—III 1, im selben Zusammenhang wie die vorige Stelle:

εἰ γ]ὰρ [ἀν]αγκαία [γε]ω-γραφ]ία [καὶ προσ]ήκων τῶι ποιητῆι, πῶς οὐ] π[α]ντε-λῶς κα]ὶ [τ]ὰ μὴ χειρουρ[γι-κά;	Denn wenn die Geographie für den Dichter nötig und schicklich ist, weshalb dann nicht überhaupt auch die Künste, welche mit Handarbeit nichts zu tun haben?

Der Sinn des Satzes ist klar. Aber *προσήκων*, auf *γεωγραφία* bezogen, ist unmöglich. Philippson, Ph. W. 1924 Sp. 418 will nur *προσήκου[σα* herstellen. Da bleibt die durch die Reihenfolge der Begriffe des *ἀναγκαῖον* und *προσῆκον* bedenkliche Verbindung bestehen, und zugleich muß Ph. die eine wie die andere in den Apographa als Zeilenschluß 31 abgezeichnete Buchstabenfolge aufgeben, ΗΚΟΝ im apogr. O(xoniense), ΗΚΩΝ im apogr. N(eapolitanum), und eine Lücke, sei es der Erhaltung, sei es der Lesung annehmen. Es läßt sich aber eine befriedigendere Gestaltung des Satzes im ganzen gewinnen und zugleich die Lesung des einen apogr. und der Zeilenumfang der beiden festhalten. Unter Benützung von O (ΗΚΟΝ) wollte ich den Satz, auch als Fragesatz, zuerst folgendermaßen herstellen: *εἰ γ]ὰρ [ἀν]αγκαία [γε]ω|[γραφ]ία, [οὐ προσ-]ήκον|[τά ἐστι τῶι ποιητῆι] π[α]ντε|[λῶς κα]ὶ [τ]ὰ μὴ χειρουρ[γι]|κά;* Bei gemeinsamer Besprechung mit Jensen und Stroux ergab sich: *[πῶς οὐ προσ]ήκον|[τα τῶι ποιητῆι] π[α]ντε|[λῶς ὅλα τ]ὰ μὴ χειρουρ[γι]|κά;* Diese Fassung hat den entschiedenen Vorzug, daß die Frage als solche deutlich herausgebracht wird, und daß die in Z. 31 in O hinter Α erscheinende Vertikalhasta durch die Ergänzung [*πῶς*] zu ihrem Rechte kommt. Der Raum scheint zwar in O für [*πῶς οὐ προσ*] nicht auszureichen, aber die Buchstabenzahl würde ziemlich genau übereinstimmen mit der der Z. 30, die völlig sicher, und der Z. 33, die so gut wie sicher ergänzt ist, jedenfalls nicht größer sein. In Z. 32 würde ich des Raumes wegen lieber an *ἐστι* hinter *προσήκον|τα* festhalten, doch ist es nicht notwendig. In Z. 33 scheint von der Angabe der Reste vor Α in beiden Apographa abgewichen werden zu müssen. Durch *ὅλα*

wird das seiner Stellung wegen kaum haltbare *κα]ὶ* beseitigt: man müßte erwarten *καὶ παντελῶς ὅλα τὰ μὴ χειρουργικά*, was übrigens bei Wegfall von *ἐστι* in Z. 32 dem Raum nach möglich wäre.

Col. III 12—IV 6 (wegen des Umfanges der Stelle muß hier auf das Ausschreiben verzichtet werden). Philodem fragt, was der Gegner mit *πρῶτον* und mit *ἐλάχιστον* meint, und findet zunächst, daß unter der Voraussetzung, 'erstes' beziehe sich auf die Stufenfolge der Arbeit, eine Abgeschmacktheit herauskomme. Wenn er dann nach den durch die Lücke verstümmelten Sätzen fragt *π]ῶς [δὲ] βέλτιον κτλ.* (col. IV 2 ss.), so sieht man, er hat als zweite Möglichkeit in Erwägung gezogen, *πρῶτον* sei im Sinn von *βέλτιστον* aufzufassen, und man erwartet etwa — als Fortführung des in col. III 22 mit *εἰ μὲν* eingeleiteten Gegensatzes — *εἰ δὲ 'πρῶτον' λέγει τὸ βέλτιστον, πῶς τοῦτο καὶ ἐλάχιστον;* Ich mache gleich darauf aufmerksam, daß diese Herstellung der Gedankenfolge, die mir an sich zwingend erscheint, durch col. XII 26—XIII 4[1]) gestützt wird, wo Philodem in derselben äußeren Durchführung mit *εἰ μὲν — εἰ δέ*, wozu dort noch ein zweites *εἰ δέ* kommt, die verschiedenen Möglichkeiten der Auffassung desselben Begriffs *πρῶτον* erörtert.

Angesichts dieser, wie ich meine, notwendigen und einfachen Gedankenfolge wird Jensens Herstellung von col. IV 1 sq. unmöglich, abgesehen davon, daß die Übersetzung von *ἐλάχιστον* mit 'kleinste' einen mit dem Zusammenhang völlig unvereinbaren Bedeutungswechsel hineinbringt. Der Begriff '*τ]ὸ βέλτιστον π[οίη]μα*' könnte in den gegebenen Gedankengang nur auf dem Weg einer untergeordneten Schlußfolgerung eingeführt werden: 'meinte er aber '*πρῶτον*' im Sinn von '*βέλτιστον*', so daß 'das beste Gedicht' das kurze und anschauliche wäre, inwiefern' usw. Für eine solche Satzkonstruktion, wie sie logisch unentbehrlich wäre, ist kein Raum; so viel man auch der bei aller Umständlichkeit sprunghaften und unsoliden Beweisführung Philodems zutrauen wird, das plötzliche Operieren mit *τὸ βέλτιστον ποίημα* würde den Gedankengang schlechthin unverständlich machen. Die Ergänzung *π[οίη]μα, [πῶς* muß also fallen. Man gelangt, scheint mir, zu einer den dargelegten Forderungen des Gedankenganges entsprechenden Herstellung, wenn man in col. III 34 (vielleicht schon 33?) den Beginn des postu-

[1]) S. u. S. 248.

lierten Kondizionalsatzes ansetzt und ihn in col. IV 1 mit *τὸ βέλτιστον* schließt, die darauf folgenden Reste aber zu *π[ῶς ἅ]μα* ergänzt; der Umfang der Z. 2 und 3 in O zeigt, daß in Z. 1 hinter ΜΑ nichts zu fehlen braucht.

Innerhalb der verstümmelten Partie am Ende von col. III ist in Z. 31 die Ergänzung *πρῶτον* zu beanstanden. Weder das Vorausgehende noch das Folgende gibt irgendwo einen Anhaltspunkt dafür, daß die Wertungen *πρῶτον* und *ἐλάχιστον* nicht beiden Begriffen, *συντομία* und *ἐνάργεια*, gemeinsam gelten; und was sollte die Trennung für einen Sinn haben? Sprachlich wird die Beziehung von *ἐλάχιστον* (Z. 29) auf die beiden Objekte (Z. 29—31) sofort durch col. IV 2—3: *π]ῶς [δὲ] βέλτιον ἐνά[ργεια κ]αὶ [συ]ντομία κτλ.* gerechtfertigt, sachlich durch den ganzen Gedankengang: die Frage nach der Bedeutung von *ἐλάχιστον*, die er unter der Voraussetzung, daß *πρῶτον* = *βέλτιστον* sei, in col. IV 2 stellt und zwar, wie Z. 2—4 zeigt, unter Beziehung auf beide Objekte, muß er in col. III 27 ss. unter der Voraussetzung gestellt haben, daß *πρῶτον* das in der Stufenfolge der Arbeit Erste sei — folgerichtig ebenfalls unter Beziehung auf beide Objekte. Da in Z. 33—34 ein Gegengrund angeführt wird, wie ja auch Jensens Übersetzung annimmt, wäre möglicherweise *καίπερ* statt *πρῶτον* zu ergänzen.

Col. IX 10—X 32. A. Rostagni, Riv. di filol. 51 (N. S. 1) 412ff. hat ausgesprochen, daß IX 24—27 nicht eine von dem Vorausgehenden (Z. 12—17) verschiedene Aufstellung eines andern Autors ist, wie Jensen nach seiner Bemerkung S. 96 ('Auch der zweite Satz' etc.) versteht, sondern nur 'un' espressione più generica e comprensiva della prima'. Insofern der Inhalt der beiden Sätze an sich in Frage kommt, hat R. das Verhältnis richtig bestimmt, wie ohne weiteres einleuchtet: der beste Dichter ist der, bei dem Gestaltung der Fabel, außerdem Charakterzeichnung [2]), und sprachlicher Ausdruck annähernd auf gleicher Höhe stehen (Z. 13—17) — sprachlicher Ausdruck und Inhalt sind annähernd

[2]) Jensens Übersetzung 'in der Gestaltung der Fabel, der sonstigen Charakterzeichnung' u. s. f. verträgt sich nicht mit deutscher Ausdrucksweise; ebenso wie sonst bei der Übersetzung der attributiven Verbindung von *ἄλλος* mit einem gedanklich appositiv hinzutretenden Substantiv verfahren wird, muß hier gesagt werden: 'außerdem in der Charakterzeichnung'. Daß ganz verschiedene Bestandteile der *τέχνη* nebeneinandergestellt werden, macht gerade Jensens treffende Zurückführung des Satzes auf Aristoteles' Poetik (S. 96) deutlich.



gleich notwendig (Z. 24—27). Aber es ist nicht so, daß Philodem an der späteren Stelle auf seine vorher unter Vorbehalt ausgesprochene Zustimmung (Z. 17—19: λέ[γου]σι μὲν ἴσ[ω]ς ἀληθές τι) bestätigend zurückgriffe (Z. 24—27: καὶ — — — λόγον ἔχει) und dabei den Inhalt des Satzes in allgemeinerer Fassung wiederholte, wie R. meint (S. 413)[3]). Denn ein solches Wiederaufnehmen erfordert nach dem vorausgegangenen Einwand (Z. 18—24: τὸν δὲ ποιητὴν τὸν ἀγαθὸν οὐ διορίζουσι mit folgender Begründung) eine Konjunktion mit dem Sinn 'aber freilich', 'immerhin', also etwa ἀλλὰ γάρ, was Philodem col. XXI 23 allerdings in anderer Weise verwendet, oder ἀλλ' οὖν — γε. Im Text steht aber καί. R. umgeht einfach die Schwierigkeit, indem er (S. 412) καί unübersetzt läßt und am Schluß des Satzes bensì einfügt: è bensì cosa ragionata. Der Ausweg, καί in der so häufigen Bedeutung 'und wirklich' aufzufassen, scheint mir erstens dadurch verschlossen, daß der Einwand unmittelbar vorausgeht, zweitens dadurch, daß καί in der anzunehmenden Bedeutung den Satzteil, in dem das bestätigende Zurückgreifen auf die vorherige Zustimmung liegt, notwendig neben sich haben müßte: καὶ λόγον ἔχει τὸ — — 'und wirklich, vernünftigen Sinn hat[4]) der Satz, daß' usw.

Es bleibt also dabei, daß durch καί, das nur in der Bedeutung 'auch' genommen werden kann, eine neue Aufstellung der bei Philomelos gekennzeichneten Theoretiker eingeführt wird, die freilich nach der Darlegung von R. nichts ist, als eine andere allgemeinere Formulierung der früheren. Es brauchen aber nicht, wie Jensen nach seiner schon vorhin angeführten Bemerkung S. 96 zu meinen scheint, verschiedene Autoren angenommen zu werden. —

Jensen ist der Ansicht (S. 121), daß Philodem mit Z. 10 der col. IX einen Wechsel in der Quellenbenützung vornehme: während er die in col. I—VIII kritisierten Anschauungen des Neoptolemos[5]) einer unbekannten Schrift entnehme, beginne er jetzt mit der Benützung des von ihm selbst an dieser Stelle genannten Philomelos; und aus diesem Wechsel erkläre sich die erneute Kritik an Anschau-

[3]) 'Quasi il succo logico che Filodemo in ultima analisi ne estragga per giudicare della ragionevolezza' etc.
[4]) So wohl besser als 'ist richtig' bei Jensen.
[5]) Die Schlußfolgerung Jensens, daß auch in col. I—VIII Neoptolemos kritisiert werde, bezweifelt Philippson a. a. O. 419f. Ich möchte mich darüber noch nicht äußern.

ungen des Neoptolemos. Diese Auffassung Jensens kommt auch darin zum Ausdruck, daß er *τοίνυν* (Z. 10) mit 'ferner' übersetzt; col. XIII 28, wo ganz klar ein Übergang zu einem neuen, bisher noch nicht behandelten Gegenstand vorliegt, würde eine genaue Analogie zu dieser Verwendung von *τοίνυν* bieten. R. aber (S. 413f., vgl. S. 410f.) zeigt, daß die beiden eben besprochenen Formulierungen, mit denen die Benützung des Philomelos beginnen würde, mit den in col. I—VIII erörterten Aufstellungen übereinstimmen, und folgert, daß schon für diese Philomelos Quelle war; Philodem greift auf das Vorausgehende zurück, indem er den in col. I—VIII Kritisierten mit Theoretikern gleicher Ansicht unter *οἱ μὲν*[6]) zusammenfaßt. Demnach ist *τοίνυν* mit 'also' ('ordunque' R.) zu übersetzen. Bei der Rückbeziehung beider Formulierungen auf die vorausgegangenen Erörterungen ist noch besonders zu beachten, daß *παραπλησίως* in Z. 15f. und 25 'annähernde' Gleichstellung[7]) bezeichnet. —

Den Satz des Demetrios von Byzanz col. X 2—10 hat Jensen mit Sicherheit hergestellt, in Z. 3 *ἀστείως* im Papyrus erkannt und richtig mit 'fein' übersetzt; Philodem ersetzt *ἀστείως* in der freien Wiederholung der Z. 2—9 in Z. 28—32 durch *καλῶς*. Es mag darauf hingewiesen werden, daß in den in col. XIII 28—XXI 22 erörterten Aufstellungen des 'an die Stoiker sich anschließenden' Ariston *ἀστεῖος* wiederholt in ethischem Sinn, 'gut', gebraucht wird. — Der Identifizierung des Demetrios mit dem wahrscheinlich in der ersten Hälfte des 1. Jahrh. v. Chr. lebenden Peripatetiker, die Jensen S. 97[2] ablehnte, steht jetzt nach den Ausführungen von R. (vgl. S. 419f. A. 3) nichts mehr im Wege. —

Λόγους λαβεῖν übersetzt Jensen in X 4, wo *λόγους* aus Z. 29 sicher ergänzt ist, mit 'Einkleidung erhalten', in der Wiederholung des Satzes (Z. 29f.) mit 'Inhalt erhalten': trotz der Verschiedenheit der Subjekte (*λόγος* 'der Gedanke' in Z. 3, *αὐτά* 'die Gedichte' in

---

[6]) *οἱ μὲν* braucht nicht dagegen zu sprechen, daß Philodem, wie R. S. 421 meint, seine Kritik mit denen begann, die den *πράγματα* und der *λέξις* nicht 'annähernd gleiche' Bedeutung zuerkannten wie Herakleodoros (Jensen S. 147f.).

[7]) In Jensens Wiedergabe von *παραπλησίως* [*ὁμ*]*αλ*[*ίζο*]*ντα* 'gleichermaßen auf der Höhe' (Z. 15f.) bleibt *παραπλησίως* überhaupt unübersetzt; übrigens ist der ganze Ausdruck unzutreffend, denn J. meint doch 'auf gleichem Niveau'. 'In gleicher Weise notwendig' für *παραπλησίως ἀναγκαῖα* Z. 25f. ist ungenau.

Z. 29) eine offenbare Unstimmigkeit, da die drei Glieder der Wiederholung ganz klar den drei Gliedern der erstmaligen Aufstellung entsprechen; außerdem: wie soll man die Übersetzung Z. 28—30 verstehen: 'die Gedichte müssen schön gedacht sein und entsprechenden Inhalt haben'?

Beide Male steht λόγους λαβεῖν dem νοηθῆναι gegenüber, bezieht sich aber nicht auf die sprachliche Form, da beide Male als drittes Glied λέξεως ἐξεργασία hinzutritt. An Beziehungen zu der Dreiteilung μῦθοι, ἠθοποιΐαι, λέξις in IX 13—15 ist nicht zu denken. Was mit λόγους λαβεῖν gemeint ist, erkennt man aus dem Attribut οἰκείους in Z. 30, wonach Jensen die Reste von Z. 4—6 vortrefflich ergänzt hat zu [λόγους] λαβεῖν μὴ [παρηλ-λαγμένο]υς τ[ῶ]ν ὑ[ποκειμένων. Die λόγοι sind offenbar die Ausführung, Ausgestaltung der Grundgedanken; sie darf von den Grundgedanken 'nicht abweichen', muß ihnen 'zugehörig' sein. Jensens Übersetzung 'Einkleidung' ist mindestens mißverständlich. —

In col. X 10 berichtige ich die durch Druckfehler entstellte Setzung der Klammern; es ist zu schreiben: περὶ τὰ ποιήμ]ατ' ἡδον[ήν. —

Da Jensens Lesung von col. X 33: ΜΗΝϹ······ —ΟΛΕΛ·ΟϹ so überaus wichtig ist, sei bemerkt, daß sie durch Olivieri und De Falco am Original bestätigt worden ist (s. Fossataro, Riv. di Fil. 49, 252[2]).

In den Erörterungen col. XI 5—11 und 20—26, XII 26 bis XIII 4 und, um dies gleich heranzuziehen, in fr. 67 Hausr. = Jensen S. 152 Z. 23—27 aus dem II. Buch (Jensen S. 149) περὶ ποιημάτων, ist εἶδος nicht, wie bei Jensen überall geschieht, mit 'Gattung' zu übersetzen, sondern 'Bestandteil', 'Element', 'Stück': neben ποίημα und ποίησις ist der Dichter 'Bestandteil' der τέχνη (in col. XI 24 bezieht sich ταύτης, wie Stroux gesehen hat, auf τὴν ἐργασίαν in Z. 20, nicht auf τῆς τέχνης in Z. 21f.); in col. XII 26—28 handelt es sich um den Satz, daß die ποιήματα (im engeren technischen Sinn) unter den 'Bestandteilen', nämlich der τέχνη, an erster Stelle stehen.

Wenn Isocr. Euag. 9 die Vorzugsstellung der Dichtung gegenüber der Prosa damit bezeichnet, daß die Dichter die Möglichkeit

haben *πᾶσι τοῖς εἴδεσι διαποικῖλαι τὴν ποίησιν*, so sind die *εἴδη* nicht die 'Gattungen' der *κόσμοι*, wie er einleitend die dichterischen Kunstmittel nennt, sondern die 'Elemente' eben der *ποίησις*, von denen er solche der Stoffgestaltung wie des Sprachstils vorher angeführt hat. Isocr. antid. 74 *ὅλοις εἴδεσι χρῆσθαι* 'ganze Stücke (beträchtlichen Umfangs) (aus Reden) verwenden.' Aesch. c. Tim. 116: *δύο δέ μοι τῆς κατηγορίας εἴδη λείπεται* 'zwei Bestandteile der Anklage sind mir noch übrig', nämlich (§ 117: *ἔστι δ' ὁ μὲν πρότερός μοι λόγος προδιήγησις τῆς ἀπολογίας κτλ. ὁ δὲ δεύτερός ἐστί μοι λόγος παράκλησις τῶν πολιτῶν πρὸς ἀρετήν*. In genauester Übereinstimmung mit dieser Verwendung bei Aischines sagt Dion. Hal. de Isaeo c. 15 p. 113, 14 sq. U.-R.: *καθ' ἕκαστον εἶδος μάρτυρας ἀναβιβάζεται κτλ.* 'in jedem Bestandteil' (Dispositionsstück), nämlich der *διήγησις* in der Rede gegen Aristogeiton und Archippos, die Isaios *μακροτέραν οὖσαν ἀποτομαῖς τισι διαλαμβάνει* (Z. 13f.); denselben Sachverhalt hat Dionysios c. 14 p. 112, 9 sq. U.-R. mit den Worten ausgedrückt: *ἐφ' ἑκάστῳ κεφαλαίῳ τούς τε μάρτυρας ἐπάγεται κτλ.* — Die 'Bestandteile' der Parabase nennt Heph. *π. ποιημ.* p. 72, 16 (cf. p. 73, 1) Consbr. *τὰ εἴδη τῆς παραβάσεως*. Diesen Beispielen aus der Terminologie der Rhetorik und Poetik sei eines aus anderer Sphäre hinzugefügt: Plut. Alex. 1: — — *οἱ ζωγράφοι τὰς ὁμοιότητας ἀπὸ τοῦ προσώπου καὶ τῶν περὶ τὴν ὄψιν εἰδῶν, οἷς ἐμφαίνεται τὸ ἦθος, ἀναλαμβάνουσιν*: 'aus den Elementen der äußeren Erscheinung'.

Auf die Gedankenführung in col. XII 26—XIII 4 habe ich bereits S. 243 als Parallele zu col. III 12—IV 6 hingewiesen. Philodem kritisiert die Aufstellung *πρ]ωτεύ[ει]ν τ[ῶν] εἰδ[ῶν] τὰ ποιήματα* (XII 27f.) — daß die *ποιήματα* (im engen technischen Sinn) unter den Bestandteilen, nämlich der *τέχνη*, 'voranstehen' — unter der Voraussetzung verschiedener Auffassung des Wortes *πρωτεύειν*. Die erste Möglichkeit ist wieder, *πρωτεύειν* im Sinn der Reihenfolge zu nehmen; Jensen hat *τ]ῆι τ[άξει* in Z. 31 treffend ergänzt. Man erwartet diese erste Möglichkeit, der in Z. 33 die zweite mit *εἰ δ[ὲ* folgt, durch *εἰ μὲν γὰρ* eingeführt zu sehen, nicht durch *εἰ δέ*, wie Jensen in Z. 30f. druckt. In der Tat bietet, was Jensen übersehen hat, das apogr. O in col. XIV 31 ME, also *μέ[ν*. Da man *γάρ* nicht wohl entbehren wird, außerdem das den Inf. *εἶναι*

der nächsten Zeile regierende Verb, *ἔφη* oder *ἔλεγε*, in der Lücke gestanden haben muß, so ist für *τὸ ποίημα* kein Raum mehr, und es ergab sich mir die Herstellung von Z. 30—32: *εἰ* | *μὲ[ν γὰρ ἔφη* (oder *ἔλεγε*) *τὸ τ]ῆι τ[άξει]* | *πρῶτ[ο]ν εἶναι*, die von Jensen in unserer mündlichen Besprechung auch sofort akzeptiert wurde.

Wenn Philodem die zweite Möglichkeit der Deutung des *πρωτεύειν* mit den Worten gibt (Z. 33f.) *εἰ δ[ὲ] τὸ βέλ[τι]στον*, so kann, wie aus der Gedankenfolge zwingend hervorgeht, der hinzuzudenkende Begriff nur *εἶδος*, 'Bestandteil', sein, nicht aber, was Jensen in seiner Übersetzung in Klammern einfügt, 'Gedicht': es handelt sich ja darum festzustellen, wie das 'Voranstehen' des *ποιήματα* unter den *εἴδη*, nämlich der *τέχνη*, also das eines *εἶδος* unter anderen *εἴδη*, aufzufassen sei.

In der Frage des übergeordneten Satzes Z. 34f. ist *μᾶλλον* offenbar statt *βέλτιον* gebraucht, um zwei Formen desselben Wortstammes unmittelbar hinter einander zu vermeiden.

Antimachos. Col. XIV 24—32.

ὁ[8]) *δ' εἰπὼν οὐ*	Er aber sagt, daß er nicht nur die-
25 *μόνον] ταῦτα*[9]) *[λ]αμβά-*	se nehme, sondern auch solche,
ν]ειν, ἀλλὰ καὶ ὅτα[ν ἰδί-[10])	deren Verfasser zu der Wirklich-
ως πρὸς τὰ πράγμαθ' εὑ-	keit noch etwas Eigenes hinzu-
ρ[ησ]ιλογῶνται[11]), *καθ' ὃν*	erfänden, und fährt dann fort:
λ[όγ]ον, φ[ησ]ί, καὶ τῶν Ἀν[τι-	'Dementsprechend werden wir
30 *μάχου ἐ]ροῦμέν τιν[α π]αι-*	auch sagen, daß einige von den
δευτικὰς[12]) *δια]νο[ί]α[ς] πε-*	Gedichten des Antimachos er-
ριέχει]ν	zieherische Gedanken enthalten'

Gegen die Textherstellung wüßte ich keinen Einwand, auch die Ergänzung des Dichternamens, die mit der in col. XV 30f. untrennbar zusammengehört, hat mindestens die allergrößte Wahrscheinlichkeit. Aber in der Auffassung glaube ich mich wesentlich von Jensen entfernen zu müssen, und ich stelle seiner Übersetzung gleich die meinige gegenüber:

---

[8]) Nämlich Ariston *ὁ τῶν Στωικῶν ἀντεχόμενος*, col. XIII 28—30; vgl. Jensen S. 128—30.

[9]) Nämlich *τὰ ποιήματα*.

[10]) Ergänzung gesichert durch XV 31.

[11]) Die Schreibung mit *η* habe ich im Exkurs hergestellt.

[12]) Ergänzung auf Grund von XIV 19 und XV 2f.

Er aber sagt, daß er nicht nur diese (Gedichte) in Rechnung setze (nämlich als ἀστεῖα), sondern auch solche, deren Verfasser von sich aus bei den Sachverhalten (des bearbeiteten Stoffes) Gedanken (moralischen oder belehrenden Inhalts) ausfindig machten, und fährt dann fort: 'Dementsprechend werden wir auch sagen, daß manche Stellen bei Antimachos erzieherische Gedanken enthalten'.

In dem unten folgenden Exkurs über εὑρησιλογεῖν, εὑρησιλογία glaube ich nachgewiesen zu haben, daß λόγος (λόγοι) in diesen Kompositis, außer wenn es sich, wovon hier keine Rede sein kann, um Verwendung in ausgesprochen ungünstigem Sinn handelt, nicht die Bedeutung 'Geschichte, Erzählung, Fabel' o. dgl. hat, sondern die Bedeutung 'ratio', und zwar enger gefaßt den auf rationalem Weg zu findenden ‚Grund', weiter gefaßt, das, was einem Sachverhalt 'zugrunde liegt', und was wir mit verschiedenen Ausdrücken bezeichnen: '(geistiges oder moralisches) Prinzip', 'Gehalt', 'Sinn', 'Gedanke', 'Theorie'. Demnach kann es sich hier nicht darum handeln, daß Dichter 'πλάσματα und μῦθοι' — so Jensen S. 133 in Erläuterung seiner Übersetzung — 'zur Wirklichkeit hinzuerfinden', sondern darum, daß sie (geistige oder moralische) 'Gehalte' ausfindig machen πρὸς τὰ πράγματα. In dem Exkurs habe ich Belege gebracht für εὑρησιλογεῖν πρός,' verbunden mit dem Acc. rei, die klar zeigen, daß πρός nicht im additiven Sinn steht, sondern im Sinn von 'gegenüber', 'angesichts' bei Bezeichnung des Verhaltens zu einer 'Gegebenheit', um mich so auszudrücken, einem gegebenen Sachverhalt, einer gegebenen Situation, einer Aufgabe. Und als 'Sachverhalte', nämlich des gegebenen poetischen Stoffs, nicht als 'Wirklichkeit' sind die πράγματα zu verstehen. M. a. W.: es handelt sich um Dichter, die aus den Sachverhalten des gegebenen poetischen Stoffs Gedanken bestimmter Beschaffenheit herausholen. Welcher Art aber diese λόγοι sind, ergibt sich zwingend aus der Folgerung: 'dementsprechend werden wir auch sagen, daß manche Stellen bei Antimachos erzieherische Gedanken erhalten.' Also müssen die λόγοι erzieherischen Gehalt haben, d. h. moralischen oder, wie ich nach dem Hinweis von Wilamowitz, Hellenist. Dichtung I 102 gleich hier hervorhebe, belehrenden Gehalt.

Wenn es nun heißt, daß Dichter aus den Sachverhalten des Stoffs moralische Gehalte herausholen ἰδίως, so kommt bei Jensen

nicht klar heraus, wie *ἰδίως* aufgefaßt werden soll. Col. XIV 26ff. 'zu der Wirklichkeit etwas Eigenes hinzuerfinden', XV 30ff. (wo der Inhalt der vor. Stelle allerdings mindestens nicht unmißverständlich wiedergegeben wird)[13]: *π[οι]ήματ' Ἀν[τιμάχου —] ἰδίω[ς πεποιῆσθαι]* 'daß Gedichte des A. Eigenart zeigen', und im Kommentar S. 133: '— — *πλάσματα* und *μῦθοι* — — in eigener Weise (*ἰδίως*) gestaltet, d. h. in den Dienst der ethischen Paränese gestellt —'. Den richtigen Weg weist uns, glaube ich, Plutarch, der de aud. poët. c. 4 die Art und Weise darlegt, wie Homer — um Aristons Ausdruck zu gebrauchen — *πρὸς τὰ πράγματα εὑρησιλογεῖται* — und in diesem Zusammenhang sagt (19 C/D = p. 38, 5 sq. P.—W.) *εὖ δὲ καὶ ταῖς ἐπιρρήσεσι* (nachträgliche Äußerungen) *χρῆται καθάπερ τινὰ ψῆφον ἰδίαν ἐπιφέρων τοῖς πραττομένοις ἢ λεγομένοις*. Also bedeutet *ἰδίως* 'von sich aus'; es ist nicht so, daß der Gegensatz *κοινῶς* wäre[14]) — woran man bei Jensens Übersetzung 'eigenartig' denkt —, sondern dem objektiv Gegebenen, den *πράγματα*, steht das persönliche Urteil gegenüber.

Daß in XIV 29f. *τῶν Ἀντιμάχου τινά* heißen könne: 'einige von den Gedichten des A.', ist mir trotz XV 30: *ποιήματ' Ἀντιμάχου* sehr unwahrscheinlich. Nie hören wir von einer größeren Anzahl von Dichtungen des A.[14a]). Soll man den Ausdruck in XV 30 der Unkenntnis des Philodem auf die Rechnung setzen — er variiert ja hier kürzend den Wortlaut des Ariston — oder darf man an die Möglichkeit denken, daß *ποιήματα* in dem engeren Sinn gebraucht ist, in dem in col. XI 33 ss. die ersten 30 Verse der Ilias ein *ποίημα* heißen?

Ehe wir uns nun mit dem Inhalt der Bemerkung des Ariston über Antimachos beschäftigen, müssen wir die Einordnung der Dichtungen, für die Antimachos als Beispiel dient, in das System des Ariston erörtern.

ταῦτα (sc. *τὰ ποιήματα*) in XIV 25, neben die die Dichtungen der eben ermittelten Art treten, bezieht sich nicht etwa, was an sich möglich wäre, auf die in Z. 7—10 genannten Gat-

---

[13]) S. u. S. 253 A. 15.

[14]) Das scheint für die *μῦθοι ἴδιοι* col. V 26 und VI 24, daraus ergänzt in V 2, zuzutreffen.

[14a]) Die bekannte Nachricht von der Sammlung der Gedichte durch Herakleides Pontikos ist natürlich keine Gegeninstanz.

tungen *ἀστεῖα, φαῦλα, μητ' ἀστεῖα μήτε φαῦλα*, denn diese drei machen, wie die folgende Kritik des Philodem zeigt, das ganze Einteilungssystem des Ariston aus; *ταῦτα* sind also die unmittelbar vorher besprochenen, die *ἀστεῖα*. Als deren notwendige Eigentümlichkeiten waren (Z. 11—20) *σύνθεσις ἀστεία* und *διάνοια σπουδαία* festgestellt, und die *διάνοια σπουδαία* war Dichtungen zuerkannt, die *διανοίας ἀστείας καὶ πράξεις* bieten oder auf erzieherische Wirkung ausgehen. Wenn nun Ariston ‚nicht nur diese', die eben charakterisierten, 'nimmt', sondern auch solche, deren Verfasser gegenüber den Sachverhalten des poetischen Stoffes eigenes moralisches Räsonnement zur Geltung bringen, so daß z. B. Antimachos das Lob erhalten kann, manche Stellen bei ihm enthielten erzieherische Gedanken, so scheint das Verhältnis der beiden Gruppen nicht ohne Widerspruch zu sein; bei näherem Zusehen klärt es sich auf. Der ersteren gehören solche Dichtungen an, in denen die für das Ganze bestimmenden *διάνοιαι* und *πράξεις* '*σπουδαῖαι*' sind oder die ihrer Gesamtanlage nach auf erzieherische Wirkung abzielen. Die zweite Gruppe, deren Eigentümlichkeit nicht nochmals wiederholt zu werden braucht, ist als eine im Range der ersteren untergeordnete charakterisiert. Immerhin ist das Verhältnis so bezeichnet, daß die zweite mit der ersten, als eine Unter- oder Nebenart, zu den *ποιήματα ἀστεῖα* gerechnet zu werden scheint. Diese Auffassung, die ich in der Übersetzung zum Ausdruck gebracht habe, wird dadurch gestützt, daß unmittelbar darauf die Dichtungen des Homer und Archilochos als *μετὰ συγγνώμης χρηστὰ ποιήματα* bezeichnet und als *καταχρηστικῶς* den *κυρίως προσαγορευόμενα* gegenübergestellt werden.

Trotz der Zugehörigkeit zu den *ποιήματα χρηστά* (*ἀστεῖα*) ist aber die durch Antimachos vertretene Gruppe ganz verschieden von Homer und Archilochos: bei der ersteren ist die moralisch-pädagogische Qualifikation der Grund der Zuteilung, Homer und Archilochos werden der schönen Form wegen (s. Jensen S. 134/5 zu den *χρηστά* gerechnet. Die Feststellung dieses Gegensatzes führt uns unmittelbar zu dem Inhalt der Beurteilung des Antimachos durch Ariston zurück.

Philodem ist mit dieser Beurteilung nicht einverstanden (XV 29—32); doch lassen wir das auf sich beruhen, da seine

Ablehnung, wenn der Wortlaut richtig ergänzt ist, vielleicht gar nicht das trifft oder treffen will, was mit dem *ἰδίως εὐρησιλογεῖσθαι πρὸς τὰ πράγματα* gemeint ist[15]). Wenn Ariston bei Antimachos moralischen Gehalt fand, so muß dieser Platons Wertschätzung des Dichters mitbestimmt haben, wie Jensen (S. 134) unter Zustimmung von Wilamowitz (Hellenist. Dichtung I 102) hervorgehoben hat. Die Reste der Thebais und der Lyde enthalten nichts, was auf solche Beurteilung führen würde, und so brachte Jensens Text eine Überraschung. Vielleicht aber können wir uns von der moralisch gerichteten *εὐρησιλογία*, die Ariston bei Antimachos feststellte, eine Vorstellung machen, wenn wir an die Auseinandersetzungen Plutarchs im 4. cap. de aud. poët. denken. Er führt da aus, daß man den jungen Leuten zeigen müsse, mit welchen Mitteln die Dichter selbst die moralische Wertung ihrer Darstellungen andeuten (19 A = p. 37, 6 ss. P.—W.) *εὖ μάλα προσεκτέον, εἴ τινας ὁ ποιητὴς αὐτὸς ἐμφάσεις δίδωσι κατὰ τῶν λεγομένων ὡς δυσχεραινομένων ὑπ᾿ αὐτοῦ.* Nach einem Beispiel aus Menanders Thais fährt er fort (l. 14 ss.): *ἄριστα δ' Ὅμηρος τῷ γένει τούτῳ κέχρηται· καὶ γὰρ προδιαβάλλει τὰ φαῦλα καὶ προσυνίστησι τὰ χρηστὰ τῶν λεγομένων*, was mit mehreren Beispielen belegt wird, und als Korrelat folgt dann, was schon an einem früheren Punkte der Erörterung (S. 251) herangezogen wurde (p. 38, 5—6): *εὖ δὲ καὶ ταῖς ἐπιρρήσεσι χρῆται, καθάπερ τινὰ ψῆφον ἰδίαν ἐπιφέρων τοῖς πραττομένοις ἢ λεγομένοις.* Dieses ganze Verfahren, das bei den Dichtern, insbesondere bei Homer[16]), festgestellt wird, kann, wie schon vorhin gesagt, mit Aristons Worten als *ἰδίως εὐρησιλογεῖσθαι πρὸς τὰ πράγματα* bezeichnet werden, und ich meine, es gibt uns wenigstens eine Möglichkeit an die Hand, zu erklären, wie Ariston zu seiner Beurteilung des Antimachos kam.

---

[15]) Der Wortlaut π[οι]ήματ' Ἀν[τιμάχου —] ἰδίω[ς πεποιῆσθαι] — ich wiederhole, unter der Voraussetzung richtiger Ergänzung — ist mindestens eine unscharfe Wiedergabe der Worte des Ariston, die an sich Jensens Übersetzung (s. o. S. 251) von ἰδίως gerechtfertigt erscheinen lassen würde; J. spricht sich aber über das Verhältnis der beiden Stellen nicht aus. Sollte Philodem, wie so oft, absichtlich den Sinn der kritisierten Worte abgebogen oder verdreht haben?

[16]) A. Schlemm, De fontibus Plutarchi commentationum de aud. poët. etc p. 28 ss. führt die Beobachtungen über Homer auf eine mit Beispielen ausgestattete Abhandlung περὶ ἐμφάσεων zurück.

Der erzieherische Gehalt, den Ariston an Antimachos schätzte, darf aber nicht im Moralischen allein gesucht werden, wenn auch der Wortlaut in XIV 30—32 *παι[δευτικὰς δια]νο[ί]α[ς] πε[ριέχει]ν* zunächst nur darauf zu weisen scheint. Wilamowitz, Hellenist. Dichtung I 102 hat, worauf ich o. S. 250 vorläufig aufmerksam machte, aus der Interpretation von col. XVII 10—23, die ihn auf die schlagende Ergänzung *ἐ[κφρασις]* statt *ἐ[νόντων]* in Z. 20 führte, die Erkenntnis gewonnen, daß nach Aristons Urteil auch belehrende Wirkung von Partien in Antimachos' Dichtungen ausging; zu den Anhaltspunkten für diese Beurteilung, auf die Wilamowitz hinweist, könnte man vielleicht noch Dinge hinzufügen wie das über die Nemesis Adrasteia in fr. 43 K. Vorgebrachte oder die Bemerkung über den Mosychlos als Sitz des Hephaistos fr. 44.

In Col. XIX 6—13 formuliert Ariston nach Jensens Darlegung S. 138 den Kompromiß, zu dem er aus dem Zwiespalt ethischer und ästhetischer Bewertung der großen Dichterwerke gelangte; Z. 6—11:

μάλ'[ἀ]στε[ῖ]α *κατά τι τῶ[ν κατα]κρ[ινο-* *μένων καὶ μὴ προχεί-* *ρων τῆς ἐξερ[γ]ασίας ἀσ-* *τ]είας προσούσης [φ]αμὲ[ν* *ἀστεῖα τελέως*	In gewisser Hinsicht sehr Gutes nennen wir vollkommen gut, wenn das Tadelnswerte und Unfertige fein ausgearbeitet ist.

Stroux und ich stimmten darin überein, daß *πρόχειρος* die Bedeutung von *δημόσιος* im Sinne des Kallimachos habe, also *τὰ μὴ πρόχειρα*: 'das Ungewöhnliche', 'das über das Maß des Gewöhnlichen Hinausgehende"; damit ist die Herstellung des vorausgehenden synonymen Ausdrucks gegeben; für das von mir vorgeschlagene *ἐκ]κρ[ινο]μένων* hatte Stroux das bessere *ἐγ]κρ[ινο]μένων* bereit. Die Übersetzung würde demnach lauten: In gewisser Hinsicht sehr gute unter den mustergültigen und über das Maß des Gewöhnlichen hinausgehenden Gedichten nennen wir vollkommen gut, wenn die Ausarbeitung fein ist.

Anhangsweise sei es gestattet, die Aufmerksamkeit auf das interessante Xenophonzitat zu lenken, das Jensen S. 133 1 aus

Pap. 403 der herculanensischen Rollen hervorgezogen hat (HV[2] IX 29 = fr. VIa des Pap. 403). Z. 8—14:

οὔτε γὰρ ἡ πόη[σις
κατὰ τὸ]ν Ξενοφῶν[τ]α πα[ρ-
10. *εισῆλ]θεν εἰς ἀνθρώπους*
διὰ τὴν] ζηλοτυπίαν τῶν
εἰς ἰδέ]ας καινὰς ὠφελί-
μως γ]νωσταῖς ἑρμη-
νείαις] κεχρημένων

Denn weder ist, wie X. sagt, die Poesie unversehens zu den Menschen gekommen wegen der Eifersucht derer, die neue Ideen nützlich in verständliche Worte kleideten

Folgen Reste von 3 Zeilen.

Die Übersetzung von *ἰδέαι* — vorausgesetzt, daß die Ergänzung richtig ist — scheint mir durchaus unzutreffend. Das Wort ist zweifellos im Sinn des bekannten rhetorischen t. t. zu verstehen, der seit Isokrates, wo er schon häufig verwendet ist[17]), sowohl die inhaltlichen als die formellen ‘Elemente’ der Dichtung und der Prosa bezeichnet. Hier handelt es sich, wie der Zusammenhang klarmacht, um Formelles, und da weiter die Form nicht als Bestandteil eines Komplexes von Formelementen in Betracht kommt, wird man am besten ‘Formgebung’ sagen. Also ist zu übersetzen: — — wegen der Eifersucht derer, die bekannte Worte in nützlicher Weise zum Zweck neuer Formgebungen verwendet haben.

Was die Herkunft des Zitates betrifft, so hat es Jensen vermutungsweise auf die Schrift *περὶ Θεόγνιδος* zurückgeführt, für die das Lemma bei Stob. IV 29, 53 Zeugnis abzulegen scheint, und er hat sich gegen die erklärt, die das unter dem Lemma überlieferte Bruchstück dem Xenophon absprechen. Ich weiß nicht, ob Jensen dabei auch A. W. Persson im Auge gehabt hat, der im Eranos XV (1915) 39ff. das Bruchstück bei Stobaios als ein Scholion zu Xen. Mem. I 2, 20 zu erweisen suchte. Jedenfalls hat Persson diesen Nachweis inzwischen durch seine Untersuchungen Adespota Xenophontea, Eranos XXIII (1925) 65ff., wie ich glaube, gestützt[17a]). Wie mir Herr Persson freundlichst schrieb, den ich anläßlich der eben zitierten Arbeit (vgl. dort S. 80) nach seiner Mei-

---

17) S. die richtige Bemerkung von Barwick, Hermes LVII 29[1].

17a) S. indes jetzt S. Lindstam, Xenofoncitaten hos Lakapenos, Eranos XXIV 100 ss.

nung über das neue Zitat fragte, stimmt er mit Jensen in der Herleitung aus derselben Quelle, aus der das Bruchstück bei Stobaios stammt, überein, ist aber überzeugt, daß dies eben *ὑπομνήματα εἰς Ξενοφῶντα* waren; die Ermittlung der Stelle, in deren Erläuterung das neue Zitat stand, bleibt genauerer Untersuchung vorbehalten.

Exkurs über *εὑρησιλογεῖν, εὑρησιλογία.*

Bei der Wichtigkeit der oben S. 294 ff. behandelten Stelle col. XIV 24—32 ist es vielleicht nicht ungerechtfertigt, den übrigens an sich interessanten Worten eine etwas eingehendere Untersuchung zuteil werden zu lassen. Das Folgende macht nicht auf Vollständigkeit Anspruch, das gesammelte Material scheint mir aber zur Klarstellung hinreichend.

Zunächst die Orthographie[18]). Die Papyrusurkunden, die das Substantivum seit dem 2 Jahrh. v. Chr. in einer mehrfach variierten sehr häufigen Vertragsformel bieten, schreiben es nach Ausweis von Preisigkes WB in ptolemäischer und römischer Zeit durchweg mit — *η* —, in byzantinischer mit — *ε* —. Damit stimmt überein, daß Philod. rhet. I p. 207 Sudh. — Jensen hat auf diesen Beleg nicht hingewiesen – *εὑρη[σι]λογε[ῖν* steht, wonach wir hier in *π. ποιημ.* — der Buchstabe ist in der Lücke verschwunden — die gleiche Schreibung herzustellen haben.

Mit dem Befund der Papyri steht die mittelalterliche Überlieferung der literarischen Belege in Einklang. Ihre Prüfung ergibt, daß Dindorf, der eine geringere Anzahl von Belegen heranzog und über weniger zuverlässige Überlieferungsangaben verfügte, recht hatte, im Thesaurus s. v. *-έω* die Schreibung mit — *η* — für besser beglaubigt zu erklären und ihre Herstellung bei den älteren Autoren zu verlangen. Ganz klar ist die Sachlage bei Polybios, der ältesten literarischen Quelle mit einer größeren Zahl von Belegen, wo die gute alte Überlieferung fast ausschließlich — *η* — erhalten hat. Für Philon ist trotz Schwankens die Schreibung mit — *η* — als die besser beglaubigte anzusehen; leider ist in dem eben erschienenen I. Band des unschätzbaren Index die jüngere

[18]) Über den Wortbildungstyp vgl. Hirt, Handb. d. griech. Laut- und Formenl.[2] 463.

Schreibung vorgezogen worden. Was die Überlieferung in Plutarchs Moralia betrifft, so muß de aud. poët. 28 A. 31 E die Schreibung mit — η — überliefert sein, da die neue Ausgabe von Paton-Wegehaupt im Apparat nichts bemerkt; über die drei aus den Quaest. conv. zu zitierenden Stellen erfahre ich durch freundliche Auskunft von K. Hubert, daß sie in den Partien stehen, für die der Archetypus aller vorhandenen Hss., Vindob. 148, erhalten ist, und daß dieser 625 C und 682 B εὑρεσιλ —, 656 A εὑρησιλ — hat. In den Hss. des Sextus findet sich nur die jüngere Schreibung mit — ε —, und zwar sowohl εὑρεσιλογία als εὑρεσιολογία bzw. -λογεῖν. Man braucht kein Wort darüber zu verlieren, daß diese letztere Form, die, vereinzelt auch bei Plutarch und Diog. Laert. überliefert, in späteren Quellen häufiger zu begegnen scheint, und die Lobeck Phryn. 446 als vitiosa abgewiesen hat, nicht mit J. A. Fabricius ad Sext. XI 7 p. 592 durch Hinweis auf φυσιολογία gestützt werden kann, wenn auch die Entstehung der Form εὑρεσιολογία auf diese Analogie zurückzuführen ist. Bei Diog. Laert. hat nach freundlicher Mitteilung von P. von der Mühll die meist die beste Überlieferung vertretende Hs. B die echte Schreibung mit — η — bewahrt.

Was die Überlieferung bei den Autoren betrifft, bei denen sich die Worte nur vereinzelt finden, überwiegt auch bei diesen die echte Schreibung.

Dieses Ergebnis für die vorbyzantinischen Autoren wird bestätigt durch die Schreibung des Titels einer Komödie des Diphilos Αἱρησιτείχης (Ath. 496 e und f = fr. 5)[19]) und durch den Namen Εὑρησίβιος, der in der Kaiserzeit in mehreren Familien in Olbia vorzukommen scheint (C J G 2076.2077 = J. Pont. Eux. I 64, dazu IV 19.20.). Mit der Analogie des in älterer Zeit nur dichterisch gebrauchten seltenen εὑρησιεπής ist wenig geholfen; Pind. O. IX 90 ist, trotzdem — η — durch das Metrum gesichert ist, — ε — eingedrungen (Ambr. cum plerisque codd. Vaticanae recensionis).

In den späten Lexika ist die Schreibung fast ausnahmslos die der byzantinischen Papyri.

---

[19]) Leider fehlt bei diesem Titel in dem inschriftlich erhaltenen Bücherkatalog IG II 992, 7 sq. gerade das vordere Kompositionselement.

Wer den chronologisch geordneten Überblick im letzten Teil dieser Darlegung betrachtet, der die Verwendung von *εὑρησιλογία*, *-λογεῖν*, *-λογος* bei den die Worte häufiger gebrauchenden Autoren erkennen läßt, wird es als begründet ansehen, daß der Hauptteil der Untersuchung begrifflich gruppierend, nicht geschichtlich entwickelnd vorgeht. Gerade für geschichtliche Festlegung des Ausgangspunktes gewinnt man aus dem Belegmaterial keine Sicherheit, und auch über den Ausgangspunkt hinaus gibt die Verwendung der im Grunde uur geringen Bedeutungsumfang zeigenden Worte bei den einzelnen Autoren bedeutungsgeschichtlich sehr wenig her. Die begriffliche Gruppierung bleibt bestehen, auch wenn sich das Entstehungsverhältnis der beiden Hauptverwendungen anders herausstellen sollte, als nach der begrifflichen Untersuchung wahrscheinlich gemacht werden kann. Bei geschichtlicher Wertung des Materials ist übrigens zu beachten, daß Philon und Plutarch, die außer Polybios die Worte am häufigsten gebrauchen, sich jedenfalls in der einen Hauptverwendung gewiß an die Terminologie philosophischer Literatur der hellenistischen Zeit anschließen, des Gebietes, aus dem uns Originalbelege fehlen.

In den Kompositionen *εὑρησιλογία*, *εὑρησιλογεῖν*, *εὑρησίλογος* (letztere am seltensten) erscheint *λόγος* (*λόγοι*) einerseits im Sinn des Lat. 'ratio', andrerseits im Sinn von 'leere Worte', 'grundloses Gerede', 'Ausflüchte'. Es ist leicht, wie wir gleich sehen werden, begrifflich die letztere Verwendung der Komposita aus der ersteren abzuleiten; aber geschichtlich läßt sich der Beweis mit dem vorhandenen Material nicht führen, und man muß mindestens die Möglichkeit zugeben, daß beim Aufkommen der Komposita an die verschiedenen Verwendungen von *λόγος* (*λόγοι*) angeknüpft wurde.

Untersuchen wir die erste Hauptverwendung: *λόγος* bedeutet da, enger gefaßt, den auf rationalem Weg zu findenden 'Grund', sei es im Bereich der phykalischen, sei es in dem der Geisteswelt; weiter gefaßt das, was einem Sachverhalt zugrunde liegt oder innewohnt und was wir mit verschiedenen Ausdrücken bezeichnen: '(geistiges oder moralisches) Prinzip', 'Gehalt', 'Sinn', 'Gedanke', 'Theorie' — mit verdeutlichendem Partizip nennt der Grieche das *οἱ ἐνόντες λόγοι*, was bei Polyb. XII 25i 5 (vgl auch XXXVI 1.2) und Philod. rhet. I p. 108 Sudh. gerade im Zusammenhang mit

εὑρησιλογεῖν erscheint. Für das Verständnis des Gebrauchs der drei Komposita ist es wichtig, sich an die Unterscheidungen zu erinnern, die Philodem l. c. p. 208 ss. im Laufe der Erörterung über das Auffinden der *ἐνόντες λόγοι* aufstellt: *ἀναγκαῖοι— ἐνδεχόμενοι* (col. XXVIa 17—19), *ἀληθεῖς — ψευδεῖς καὶ μάταιοι* (col. XXVIIa 13—14), *καὶ ἀληθῆ καὶ δυνατὰ καὶ ἀναγκαῖα — καὶ τὰ πιθανότητ' ἔχοντα.* Die letztgenannte Gruppe ist geradezu ein wesentliches Element des Bedeutungsgehaltes der drei Komposita: das Finden der *ἐνόντες λόγοι* oder eines 'Grundes' im engeren Sinn bewegt sich überwiegend in der Richtung des *πιθανόν*, nicht etwa in der einer andere Möglichkeiten ausschließenden Kausalität, und mehrfach wird *εὑρησιλογεῖν* ausdrücklich mit dem Begriff des *πιθανόν* (oder des Gegenteils) verbunden.

εὑρησιλογία, -λογεῖν ist das 'Finden der ratio', der *ἐνόντες λόγοι.* Je nach dem Zusammenhang treten das Subjektive oder das Objektive und die verschiedenen im Verbalbegriff liegenden Kategorien der Handlung hervor: 'Fähigkeit zu finden', 'Erfindsamkeit im Aufsuchen von *ἐνόντες λόγοι*' — 'Möglichkeit des Findens' — die Tätigkeit des Findens entweder durativ: 'Aufsuchen' 'Bemühung um das Auffinden', oder perfektiv 'Räsonnement', 'rationelle Begründung'.

Die vorhin dargelegte Bedeutung des zweiten Kompositionselements läßt sich ohne eine irgendwie erzwungene Hineindeutung auch in solchen Fällen erkennen, wo an sich andere Bedeutungen möglich wären. Das gilt vor allem von der Verwendung der drei Komposita in tadelndem Sinn, die, außerordentlich häufig, im ganzen genommen vielleicht die häufigste ist, auch ohne Einrechnung der formelhaften Urkundenklausel. Substantiv und Verb bezeichnen häufig 'Eristik', 'Rabulistik', das Auffinden von 'Gründen', von *ἐνόντες λόγοι*, statt zur Erzielung positiver Resultate, als Selbstzweck oder zum Zweck rechthaberischen Behauptens des eigenen Standpunktes; sie bedeuten manchmal im Rahmen dialektischer Auseinandersetzung 'Ausflüchte, Einwände machen', um sich Folgerungen zu entziehen. Statt auf Gründe kann sich das Bemühen auf Scheingründe, auf *λόγοι ψευδεῖς καὶ μάταιοι* richten.

Wenn nun 'Einwände erheben', 'Ausreden, Ausflüchte machen' nicht darauf abzielt, sich dialektischen Folgerungen, sondern dar-

auf, sich Verpflichtungen, insbesondere rechtlicher Natur, zu entziehen, so ergibt sich jene Verwendung von *εὑρησιλογία*, die einen festen Bestandteil einer von der ptolemäischen bis zur byzantinischen Zeit häufigen Vertragsformel bildet.

Endlich verallgemeinert sich die Bedeutung tadelnden Inhalts manchmal zu 'leerer Wortmacherei', '(in)haltloses Gerede' o. dgl.

Man sieht, daß die Verwendungsgruppen tadelnden Inhalts ohne Schwierigkeit aus der e i n e n Bedeutung 'Auffinden der ratio', der *ἐνόντες λόγοι* abgeleitet werden können. Aber es muß wiederholt werden, daß das älteste Belegmaterial, in dem die beiden Hauptverwendungen ziemlich gleichzeitig erscheinen, nicht den geschichtlichen Beweis dafür erlaubt, und daß vielleicht von vornherein die verschiedenen Bedeutungen des selbständigen Wortes *λόγοι* in der Komposition maßgebend waren. Jedenfalls wird im alltäglichen formelhaften Gebrauch und auch sonst vielfach bei der Verwendung tadelnden Inhalts jene einheitliche Grundbedeutung dem Bewußtsein völlig entschwunden gewesen sein, wenn sie geschichtlich wirklich am Anfang stand.

Ich gebe jetzt das Belegmaterial in der vorhin entwickelten begrifflichen Gruppierung, indem ich bei den einzelnen Gruppen die charakteristischen Zeugnisse kurz interpretiere, die übrigen nur aufzähle. Es scheint mir, es befindet sich eine Anzahl Stellen darunter, die zu interpretieren sich lohnt.

A) Auffinden des (plausiblen) Grundes (I) und der *ἐνόντες λόγοι* (II).

I. Plut. qu. conv. III 7 (*διὰ τί γλεῦκος ἥκιστα μεθύσκει*): In § 1 p. 655 F Plutarchs Vater *τοῖς φιλοσοφοῦσι μειρακίοις μεθ' ἡμῶν προύβαλε ζ η τ ε ῖ ν λ ό γ ο ν, ὡς τὸ γλεῦκος ἥκιστα μεθύσκει*. Dann heißt es § 3 p. 656 AB: *σφόδρ' οὖν ἀπεδεξάμεθα τὴν εὑρησιλογίαν τῶν νεανίσκων ὅτι τοῖς ἐμποδὼν οὐκ ἐπιπεσόντες ἰδίων εὑπόρησαν ἐπιχειρημάτων, ἐπεὶ τά γε πρόχειρα καὶ ῥᾴδια λαβεῖν κτλ.* Der Erfolg des *ζητεῖν λόγον* ist die *εὑρησιλογία*: magna laude excepimus causas ab adulescentibus feliciter inventas. Man kann das Wort auch in subjektivem Sinn nehmen: sollertiam in causis inveniendis exhibitam. — Ibid. I 7 (*διὰ τί μᾶλλον ἀκράτῳ χαίρουσιν οἱ γέροντες*): in p 625 A wird die zuerst gegebene Begründung abgelehnt mit den Worten: *ἐφαίνοντο κοινόν τι καὶ πρόχειρον, οὐχ ἱ κ α ν ὸ ν δὲ*

πρὸς τὴν αἰτίαν οὐδ' ἀληθὲς λέγοντες. Hierauf bei Beginn des προβλ. 8 (Weitsichtigkeit der alten Leute) § 1 p. 625 C: ταῦτα δ' ἡμῶν εἰς τὸ προκείμενον εὑρησιλογούντων 'cum de proposita re rationes comminisceremur' (so richtig Wyttenbach ad libell. de aud. poët. p. 31 E) 'als wir uns um (plausible, zureichende) Gründe zu der gegebenen Frage bemühten'. Beachte die Konstruktion εὑρησιλογεῖν εἴς τι gleichbedeutend mit — πρός τι wie in der folgenden Stelle. — Ibid. V 7 (περὶ τῶν καταβασκαίνειν λεγομένων) p. 682 B: ἀλλ' ὅρα πῶς ἔχεις εὑρησιλογίας πρὸς τὰς τοιαύτας ἀτοπίας 'wie verhältst du dich in bezug auf das Aufsuchen rationaler Begründung gegenüber solchen außerordentlichen Erscheinungen' (das ist wohl mit ἀτοπίαι gemeint, nicht 'ungereimte Erklärungen'). Die Konstruktion behebt im Verein mit weiterhin zu zitierenden Belegen jeden Zweifel an der Worterklärung der Philodemstelle, von der wir ausgegangen sind. — Diod. I 37, 9 (in der Erörterung über die Nilquellen): οἱ δὲ περιοικοῦντες τὴν νῆσον τὴν ὀνομαζομένην Μερόην, οἷς καὶ μάλιστ' ἄν τις συγκατάθοιτο, τῆς μὲν κατὰ τὸ πιθανὸν εὑρησιλογίας πολὺ κεχωρισμένοις, τῶν δὲ τόπων τῶν ζητουμένων ἔγγιστα κειμένοις: 'Bemühung um plausible Kausalität'. — Philo de aet. mundi 132 = VI p. 113, 6sq. Cohn-Reiter: ἀναγκαῖον δὲ πρὸς τὴν τοσαύτην εὑρησιλογίαν ἀπαντῆσαι, μή τις τῶν ἀπειροτέρων ἐνδοὺς ὑπαχθῇ: das 'so umfangreiche Aufgebot von Beweisgründen' ist die in c. 117—131 nach Theophrast (c. 117 p. 108, 10ss.) dargelegte Polemik der Gegner der ἀφθαρσία κόσμου, die 4 Beweisgründe ins Feld führten.

Möglichkeit ‚einen plausiblen Grund zu finden: Strab. 808 extr. (in einer Erörterung über die Herkunft linsenähnlicher Steine [ψῆφοι]): ἀλλ' αὗται (sc. αἱ ποτάμιαι) μὲν ἐν τῇ κινήσει τῇ διὰ τοῦ ῥεύματος εὑρησιλογίαν τινὰ ἔχουσιν, ἐκεῖ δ' ἀπορωτέρα ἡ σκέψις 'bei — — besteht die Möglichkeit, einen plausiblen Grund zu finden in — —'

Geschicklichkeit im Auffinden von Argumenten: Vgl. o. Plut. qu. conv. III 7, 3. Das Adj. εὑρησίλογος: Diog. L. IV 37 (von Arkesilaos) ἦν δὲ καὶ εὑρησιλογώτατος ἀπαντῆσαι εὐστόχως.

In den bisher behandelten Zeugnissen waren die Worte stets im Sinn ernsthafter, lobenswerter Bemühung um das Auffinden von Gründen gebraucht. Einen gewissen Übergang zu Verwen-

dung im tadelnden Sinn zeigen Stellen wie Philodem rhet. I p. 207 Sudh. (col. XXVᵃ 23—XXVIᵃ 7): *ἐ[κ π]εριουσίας δέ λέγωμεν ἡμεῖς τὸ μηθὲν ἀγαθὸν ὑπάρχειν εἴπ[ερ ἐστὶ] δυνατόν, εὑρη[σι]λογε[ῖν δ]ύνασθαι κἂν ᾖ τὸ φαυλότ[α]τον, ἀλλὰ μὴ μόνον τὸ χρήσιμον, εἰ καὶ τὸ τὴν διάθεσιν ἔχειν ἐ[πί] τινων, ἀφ' ἧς εὑρεθήσε[τα]ι τειμιώτατον.* Vgl. dazu die Übersetzung von H. M. Hubbell, Transactions Acad. Connecticut XXIII (1920) p. 203 ('being able to discover arguments'). — Philo de agricult. 92 = II p. 113, 24ss. Wendl.: (vorausgeht eine Darlegung derjenigen, die die Pferdezucht im Dienst der Agonistik rechtfertigen) *ἀλλ' οὗτοι μὲν εὑρησιλογοῦσιν ἀδικοῦντες* (tun unrecht, wissen aber ihr Tun zu begründen), *οἱ δ' ἄνευ ἀπολογίας διαμαρτάνοντές εἰσιν.*

Einen spürbar geringschätzigen Klang hat das Substantiv, wenn Philo de somn. I 54 = vol. III p. 216, 18 Wendl. in einer Reihe von Fragen, durch die das Unnütze der Naturforschung zum Ausdruck gebracht wird, auch die folgende bringt: *τί δὲ τὴν ἐν τοῖς μαθήμασιν εὑρησιλογίαν ἄχρις οὐρανοῦ τείνεις*; und ausgesprochen tadelnd sagt Strab. 616 im Hinblick auf die unbekannten Geschichten, die den vv. λ 519—521 zugrunde liegen: *ἀλλὰ καὶ οἱ γραμματικοὶ μυθάρια παραβάλλοντες εὑρησιλογοῦσι μᾶλλον ἢ λύουσι τὰ ζητούμενα* 'sie suchen nach plausiblen Erklärungen'. — Ebenso in tadelndem Sinn: Philo de somn. II 301 = vol. III p. 306, 18—20 Wendl. — Sext. Emp. Pyrrh. II 9 p. 66 M. *τὴν δογματικὴν εὑρεσιλογίαν*, ibid. 84 p. 85 M. *αἱ — τῶν δογματικῶν εὑρεσιλογίαι.* Cf. Pyrrh. I 62 sq.

Diese Beispiele führen zu der ausgeprägten Verwendung der Worte im Sinn von 'Eristik, Rabulistik' hinüber; zunächst aber führen wir die Belege vor, um *εὑρησιλογεῖν* im Sinn von *εὑρίσκειν τοὺς ἐνόντας λόγους* zu illustrieren.

II. Auffinden (und Auseinandersetzen) von *ἐνόντες λόγοι*, 'Sinn', 'Gedanken', 'Prinzipien' o. dgl.; 'theoretisieren'; 'diskutieren' im allgemeinen Sinn, nicht im Sinn strenger Dialektik.

Plut. de aud. poët. 11 p. 31 E = p. 63, 16ss P.-W. sagt von Chrysipp, nachdem er unmittelbar vorher Beispiele der Homerexegese des Kleanthes abfällig kritisiert hat: *καὶ Χρύσιππος δὲ πολλαχοῦ γλίσχρος ἐστίν, οὐ παίζων, ἀλλ' εὑρησιλογῶν ἀπιθάνως*, worauf er fortfährt, ein Beispiel allegorischer Erklärung einleitend: *καὶ παραβιαζόμενος* — — —. Ganz deutlich ist

hier εὑρησιλογεῖν das Bemühen um die ratio, den wahren 'Sinn', den eigentlichen 'Gedanken', 'Inhalt'. Im Hinblick auf das vorhin im allgemeinen Gesagte ist zu beachten, daß das Fehlen der πιθανότης getadelt wird. Dieselben Ausdrücke begegnen uns bei Porph. de antro c. 36, nur in einer Verteidigung der allegorischen Exegese: οὐ δεῖ δὲ τὰς τοιαύτας ἐξηγήσεις βεβιασμένας ἡγεῖσθαι καὶ εὑρεσιλογούντων πιθανότητας: die Gegner reden spöttisch von 'Wahrscheinlichkeiten solcher Leute, die den wahren Sinn auffinden wollen', und gegen diese Einschätzung wendet sich Porphyrios. In Cornut. theol. Gr. comp. p. 64, 15—17 heißt es, nachdem der Zurückführung der 12 Arbeiten auf den Gott statt auf den Heros Herakles, wie bei Kleanthes, eine gewisse Berechtigung zugestanden ist: οὐ δεῖν δὲ δοκεῖ πανταχοῦ τὸ εὑρεσίλογον πρεσβεύειν (wo es mir richtig scheint, τὸ mit *B* in den Text zu setzen, während Lang τὸν erwartet). Hier ist das Bemühen um die ratio in allgemeinerem Sinn, nicht in dem der allegorischen Exegese gemeint.

In dem bekannten Bruchstück aus Polybios' Schilderung des Königs Antiochos Epiphanes, das Ath. 193 d — 194 b (= Polyb. XXVI 1) aufbewahrt hat, heißt es gleich zu Anfang: μάλιστα δὲ πρὸς τοῖς ἀργυροκοπείοις εὑρίσκετο καὶ χρυσοχοείοις εὑρησιλογῶν καὶ φιλοτεχνῶν πρὸς τοὺς τορευτὰς καὶ τοὺς ἄλλους τεχνίτας. Wie die Verbindung mit φιλοτεχνῶν zeigt, sind die λόγοι, um die sich der König bemüht, 'Grundgedanken', 'Prinzipien', 'Theorien' der verschiedenen τέχναι: er 'theoretisierte' mit den Toreuten und anderen Künstlern über ihre Kunst und 'zeigte sein lebhaftes Interesse dafür' (φιλοτεχνῶν). Griechisch zu paraphrasieren wäre εὑρησιλογῶν etwa folgendermaßen: διατιθέμενος τοὺς ταῖς τέχναις ἐνόντας λόγους. Bei der Gesamthaltung der Charakteristik des Königs ist es übrigens möglich, daß die Angabe über die künstlerischen Interessen in verächtlichem Sinn gemeint ist, in dem Sinn, wie περὶ γραμμῆς τι καὶ σκιᾶς λαλεῖν in der Anekdote von Megabyzos bei Apelles: Plut., Quomodo adul. 15, p. 58 D = p. 117, 4 ss. P.—W.

Die Erörterung über die Anwendung von Reden in Geschichtswerken, die im Rahmen der Kritik an Timaios steht, enthält folgenden, in den Anfangsworten vor πάντας nicht sicher herzustellenden Satz (XII 25[1] 5 = Exc. de sent. p. 156, 1—4 Boissev.):

καὶ τὸ μὲν ματαίως καὶ ἀκαίρως [*καὶ* secl. Büttner-W.] *πρὸς* ⟨*πάντα*⟩ *πάντας διεξιέναι τοὺς ἐνόντας λόγους, ὃ ποιεῖ Τίμαιος πρὸς πᾶσαν ὑπόθεσιν εὑρησιλογῶν, τελέως ἀνάληθες καὶ μειρακιῶδες καὶ διατριβικὸν φαίνεται.* Der Zusammenhang des Satzes zeigt klar, daß der zweite Kompositionsbestandteil von *εὑρησιλογῶν* im Sinn der *ἐνόντες λόγοι* zu fassen ist, der 'Gesichtspunkte', 'Gedanken', 'Prinzipien', die in jeder *ὑπόθεσις* stecken. Das Wort kehrt in derselben Verwendung in der Erörterung gleichen Inhalts in XXXVI 1, 6 (= Exc. de sent. p. 202, 1—4 Boissev.) wieder; er hat von dem Verfahren der meisten Schriftsteller gesprochen: *εἰς ἀμφότερα τὰ μέρη διατιθέμενοι τοὺς ἐνόντας λόγους,* und fährt fort: *ἀλλ' οὔτε τοῖς πολιτικοῖς ἀνδράσιν οἶμαι πρέπειν πρὸς πᾶν τὸ προτεθὲν διαβούλιον εὑρησιλογεῖν καὶ διεξοδικοῖς χρῆσθαι λόγοις κτλ.* 'ausführlich die in Betracht kommenden Gesichtspunkte auseinandersetzen'. Beide Stellen liefern in der Konstruktion mit *πρός τι* wieder genaue Parallelen zu der Philodemstelle.

Mit diesen beiden Stellen berühren sich die übrigen Belege bei Polyb. aufs nächste: XVIII 46, 3 (Isthmien 197 v. Chr.): *καὶ τούτους* (d. h. die vermutungsweise von den Römern an die Griechen zurückzugebenden Orte) *εὐθέως ἐπεδείκνυσαν αὐτοὶ καθ' αὑτῶν διὰ τῆς πρὸς ἀλλήλους εὑρησιλογίας.* Richtig Casaubonus: in mutuis dissertationibus: die Leute diskutierten untereinander über die vorhandenen Möglichkeiten. — XXIX 1, 2 B.—W. (3 H.) *καὶ ποτὲ δὲ τοὺς ἄρχοντας μεγάλα βλάπτεσθαι διὰ τὰς ἀκαίρους εὑρησιλογίας* 'Auseinandersetzungen' — das darin liegende Urteil im nächsten Satz bestätigt durch *ἐκ τῆς συνεχοῦς λαλιᾶς.* — fr. 50 B.—W. = 80 H. *ἔχων δὲ καὶ πλείω λέγειν ἀγωνιῶ, μὴ δόξω τισὶν ὑμῶν οὐκ ἀναγκαίως εὑρησιλογεῖν.* Im Zusammenhang der beiden letzten Sätze näherten sich Substantiv und Verb stark der Bedeutung 'leere Worte machen', und an fast allen, wenn nicht an allen andern Stellen bei Polyb. zeigt die Verwendung eine Neigung in malam partem.

B) 'Rabulistik', 'Eristik'.

Diog. L. II 113 (Stilpon) *τοσοῦτον δ' εὑρησιλογίᾳ καὶ σοφιστείᾳ προῆγε τοὺς ἄλλους κτλ.* (cf. ibid. 119 *δεινὸς δὲ ἄγαν ὢν ἐν τοῖς ἐριστικοῖς*). — Ibid. 134 (Menedemos) *ἐστρέφετό τε*

πρὸς πάντα καὶ εὑρησιλόγει, ἐριστικώτατός τε ἦν. — Plut. adv. Stoic. 25 p. 1070 F: καὶ γὰρ ἄλλων ἕνεκα τὴν ἐκεῖ (sc. ἐν τῷ πρώτῳ τῶν πρὸς Πλάτωνα γεγραμμένων περὶ Δικαιοσύνης) τοῦ ἀνδρὸς (sc. Χρυσίππου) εὑρησιλογίαν ('Rabulistik') ἄξιον ἱστορῆσαι πάντων ἁπλῶς πραγμάτων καὶ δογμάτων οἰκείων ὁμοῦ καὶ ἀλλοτρίων ἀφειδοῦσαν. — Ibid. 27 p. 1072 F: ἐκεῖνον γὰρ (sc. Ἀντίπατρον) ὑπὸ Καρνεάδου πιεζόμενον εἰς ταύτας καταλύεσθαι εὑρησιλογίας. Hier ist die geradezu in Unlogik umschlagende Dialektik gemeint, da vorher das Ergebnis verspottet wird: ὅτι τέλος ἐστὶ τὸ εὐλογιστεῖν ἐν ταῖς ἐκλογαῖς τῶν ἀξίαν ἐχόντων πρὸς τὸ εὐλογιστεῖν.

Diod. XVII 116, 4 (Alexander nach dem Tod des Hephaistion nach dem ersten auf seinen eigenen Tod weisenden Vorzeichen) καὶ τῆς τῶν Χαλδαίων προρρήσεως ἐμνημόνευσε καὶ τοὺς μὲν συμπείσαντας φιλοσόφους παρελθεῖν εἰς τὴν Βαβυλῶνα κατεμέμφετο, τὴν δέ τέχνην τῶν Χαλδαίων καὶ τὴν τῶν ἀνδρῶν ἀγχίνοιαν ἐθαύμαζε, καθόλου δέ τοὺς ταῖς εὑρησιλογίαις κατασοφιζομένους τὴν δύναμιν τῆς πεπρωμένης ἐβλασφήμει 'die, die die Macht des Schicksals wegdisputieren, wegräsonnieren wollten'.

Mit dieser Stelle sind wir zu den Zeugnissen gelangt, in denen εὑρησιλογεῖν bedeutet: Argumente ausfindig machen, um sich dialektischen Folgerungen zu entziehen; 'dialektisch ausweichen', 'dialektische Ausflüchte suchen': Philo de aet. mundi 54 = vol. VI p. 89, 14—17 Cohn-Reiter. — Sext. Emp. adv. math. XI 7 p. 376 sq. M. (mit der richtigen Übersetzung des Hervet und Bem. des Fabricius); Pyrrh. I 62 3 p. 18 M. — '(Unwahre) Ausflüchte, Einwände machen', um sich richtigen Anschauungen, um sich der Wahrheit zu entziehen: Philo de aet. mundi 90 = vol. VI p. 100, 19 Cohn-Reiter; quod omn. prob. 19 = VI p. 5, 10 ss. Plut. de aud. poët. 8 p. 28 A = p. 56, 1 ss. P.—W.

In manchen Fällen wird mit εὑρησιλογία, wenn das Aufsuchen von philosophischen (dialektischen) Argumenten und von Erklärungsgründen in geringschätzigem Sinn gemeint ist, noch dazu der besondere Begriff verbunden, daß der, der solche Bemühungen anstellt, sich damit einen Namen machen will, nicht die Sache im Auge hat, sondern seiner Eitelkeit dient. Plut. de

Stoic. rep. 1 p. 1033 B (*ἕνεκα δόξης*); ebenso Clem. Al. Strom. VIII 1—2 p. 80 sq. St., wo die Gegensätze des nur der Wahrheit dienenden Forschens und der eitlen und zwecklosen Eristik einander gegenübergestellt sind[20]), und p. 81, 3—5 St., wo die letztere zugleich als grob und polternd charakterisiert wird: *τοὺς ταραχώδεις τῶν ἀνθρώπων καὶ τὰς ἀγοραίους εὑρησιλογίας*. Bei Euseb. h. e. I 7, 1 p. 52 Schw. geht das Verurteilen des *εὑρησιλογεῖν εἰς τοὺς τόπους* (Genealogien Christi) *φιλοτιμεῖσθαι* mehr darauf, daß der Einzelne seinen Ehrgeiz darein setzt, auf eigene Faust Erklärungen zu finden. Ähnlich scheint mir Philo de agricult. 157 = vol. II p. 126, 21 ss. Wendl. verstanden werden zu müssen.

Im Bereich des praktischen Verhaltens: 'betrügerisch erfinden' Philo de Jos. 50 = vol. IV p. 72, 8—10 Cohn). — 'Ausflüchte suchen, um sich Verpflichtungen zu entziehen': Diod. XII 16, 4. — Epict. II 20, 36.

Damit sind wir zu der Formel geführt, die von der ptolemäischen bis zur byzantinischen Zeit außerordentlich häufig in den Vertragsurkunden, und zwar in den Bestimmungen über die Vertragserfüllung erscheint. Die ältesten Belege sind P. Reinach 14, 23 (110 v. Chr.) und 15, 21 (109 v. Chr.) *ἄνευ δίκης καὶ κρίσεως καὶ πάσης εὑρησιλογίας*. Belege der Variationen anzuführen ist hier überflüssig. Die Klausel schließt für die Vertragserfüllung Prozeß, Aufschub, 'Ausflüchte' (Ausreden, Winkelzüge u. ä.) aus. Sethe-Partsch, Demot. Bürgschaftsurkunden (Abh. Sächs. Ak. d. W. XXXII [1920] 544) sehen in der Formel *ἄνευ ὑπερθέσεως καὶ εὑρησιλογίας* eine Nachbildung der in den ägyptischen Verträgen üblichen Klausel 'mit Notwendigkeit, ohne Verharren' (wörtl. 'Bleiben'), die die sofortige Vollstreckbarkeit der Leistung des Schuldners und des Bürgen ausspricht. In der hellenistischen Zeit ist die Klausel nach Partschs Ansicht eine bloße Floskel, die pünktliche Zahlung zusagt.

Chronologisch geordnete Übersicht.

Ariston (bei Philodem): moralischen Gehalt herausholen.

Polyb.: theoretisieren; die einem Sachverhalt innewohnenden Gesichtspunkte auseinander-

[20]) Ähnliche Gegensätze des Diskutierens charakterisiert Plut. de prof. in virt. 9 p. 8 A/B.

setzen. Ausgeprägte Neigung das Wort im tadelnden Sinn zu verwenden.

Papyri von der Zeit kurz nach Polyb. bis zur byz. Zeit: Ausflüchte, Winkelzüge.

Diodor: Aufsuchen der Kausalität; wegdisputieren; Ausflüchte gegenüber Verpflichtungen.

Strabon: Möglichkeit der Kausalität; (haltlose) Erklärungen suchen.

Philon: Bemühen um rationelle Begründung; Rabulistik; dialektische Ausflüchte; betrügerische Erfindung.

Plut.: Aufsuchen plausibler Kausalität; Aufsuchen des (wahren) Sinnes; Rabulistik; Ausflüchte.

Sext. Emp.: Eristik (der δογματικοί); Einwände.

Diog. L.: Erfindsamkeit im Argumentieren; Eristik.

Clem. Al.: polternde Eristik, der Eitelkeit dienend.

Eus.: Erklärungen aufsuchen, um sich damit einen Namen zu machen.

Die Übersicht zeigt, daß die Verwendung der Worte im tadelnden Sinn fast gleichzeitig mit den anderen Belegen einsetzt und im ganzen überwiegt, sei es so, daß die Bedeutung des Kompositionselements λόγος 'ratio' ganz deutlich ist, sei es, daß diese ganz zurücktritt oder geradezu die Bedeutung 'leere Worte' vorliegt. Wichtig ist, daß Philon und Plutarch, mit gewissem Vorbehalt auch Polybios, die Worte im Sinne der beiden Hauptverwendungen gebrauchen. Seit der 2. Hälfte des 2. Jahrh. n. Chr. scheint die Verwendung im tadelnden Sinn völlig durchzudringen und die dürftigen Glossen bei Hesych, Photios und Suid. kennen nur die Bedeutung 'inhaltlose Worte machen'.

Jena. F. Zucker.

XI.

Politeuma.

Bedeutungsgeschichte eines staatsrechtlichen Terminus.

Vorwort.

Als der natürliche Weg zur Feststellung der Bedeutungsgeschichte eines Wortes erscheint die Untersuchung der Belegstellen in zeitlicher Reihenfolge. In der vorliegenden Arbeit wird der chronologische Gang innerhalb zweier Gruppen wiederholt: literarische und epigraphische Zeugnisse werden gesondert betrachtet. Jene sind zahlreicher und in ihrer Bedeutung sicherer zu erfassen, sodaß sie die Grundlagen für die Untersuchung der Inschriften und Papyri liefern; denn diese, geringer an Zahl, stellen der Erklärung größere Schwierigkeiten entgegen und beanspruchen außerdem als Urkunden eine gewisse Selbständigkeit neben den literarischen Texten.

Die Stellen der klassischen Literatur und der monumentalen Überlieferung hoffe ich vollständig zusammengetragen zu haben; aus der hellenistischen Literatur mag noch manches Beispiel hinzukommen. Doch sind die Ergebnisse der Untersuchung wohl gesichert; sie waren aus etwa hundert Beispielen schon gewonnen, als eine neu hinzukommende größere Anzahl sich dem Rahmen der Feststellungen durchaus einfügte.

Herrn Professor Zucker, meinem verehrten Lehrer, danke ich nun auch öffentlich dafür, daß er mir in seinen Notizen die Grundlage der Sammlung geboten hat. Herr Professor Rehm hat mich durch die Aufnahme der Arbeit in den Philologus und durch einige Bemerkungen zu Dank verpflichtet. Die Untersuchung war abgeschlossen und ein „Auszug“ gedruckt worden im August 1923.

Die bis zur Drucklegung erschienene Literatur habe ich berücksichtigt, soweit sie mir erreichbar war. Auch sind einige neue Texte hinzugekommen.

I. Die literarischen Zeugnisse.

Das Wort *πολίτευμα* begegnet uns zuerst um die Mitte des IV. Jh., und da gleich an zahlreichen Stellen. Als älteste dürfen wir diese ansehen (Isocr. Areop. VII 78): *ἢν δὲ μεταβάλωμεν τὴν πολιτείαν*[1]*), δῆλον ὅτι κατὰ τὸν αὐτὸν λόγον, οἷάπερ ἦν τοῖς προγόνοις τὰ πράγματα, τοιαῦτ' ἔσται καὶ περὶ ἡμῶν. ἀνάγκη γὰρ ἐκ τῶν αὐτῶν πολιτευμάτων καὶ τὰς πράξεις ὁμοίας ἀποβαίνειν.* Unter *πολιτεία* ist die Verfassung, das heißt hier die Grundsätze der Staatsverwaltung, zu verstehen; diese werden verwirklicht in den einzelnen Erscheinungen, Vorgängen und Handlungen des öffentlichen Lebens. Auf der *πολιτεία,* der gesetzlichen Verfassungsform, beruhen die *πολιτεύματα*, die innere Politik. Für politische Tätigkeit wird das Verbum *πολιτεύεσθαι* gebraucht[2]); von ihm ist das Substantivum *π.* abgeleitet[3]). Ganz eindeutig, das muß ich gleich hier bemerken, läßt sich der Begriff nur in wenigen Fällen fassen; immerhin wird der Vergleich mit anderen Stellen und die allgemeine Betrachtung eine bestimmte Auffassung als die wahrscheinlichste zulassen.

Ungefähr zu derselben Zeit, aber in anderem Sinne wird *π.* von Platon gebraucht, Leg. XII p. 945 d: *ἂν μὲν γὰρ οἱ τοὺς ἄρχοντας ἐξευθύνοντες βελτίους ὦσιν ἐκείνων . . . ἡ πᾶσα οὕτω . . . εὐδαιμονεῖ χώρα καὶ πόλις· ἐὰν δ' ἄλλως τὰ περὶ τὰς εὐθύνας τῶν ἀρχόντων γίγνηται, τότε λυθείσης τῆς τὰ πάντα πολιτεύματα ξυνεχούσης εἰς ἓν δίκης ταύτῃ πᾶσα ἀρχὴ διεσπάσθη χωρὶς ἑτέρα ἀπ' ἄλλης.* Der Plural legt die Übersetzung „Staaten“ nahe, besonders wenn man den Gebrauch bei späteren Autoren berücksichtigt; doch bezieht sich das Wort hier

---

[1]) ‚Nicht die Form, sondern das innere Leben' ‚Rauchenstein-Münscher (Ausgew. Reden des Isokr.[6]).

[2]) Vgl. a. a. O. § 80: *τὸν αὐτὸν τρόπον καὶ τὰ τῶν ἄλλων διῴκουν, θεραπεύοντες ἀλλ' οὐχ ὑβρίζοντες τοὺς Ἕλληνας, καὶ στρατηγεῖν οἰόμενοι.* — Demosth. 18,4 *ἃ πεποίηκα καὶ πεπολίτευμαι.*

[3]) E. Fraenkel, Griech. Denominativa p. 271. — *πολιτεύεσθαι* = Politik treiben: Wilhelm, Glotta XIV 1, 79.

wohl auf den einzelnen Staat[4]) und seine Bestandteile, die Glieder des gesamten Organismus, wofür auch die attributive Stellung von *πάντων* spricht. Ich verstehe also unter *πολιτεύματα* die verschiedenen Ämter, Behörden und Stände der Bürgerschaft[5]).

Derselbe und ähnlicher Gebrauch wie bei Isokrates kehrt in zahlreichen Fällen bei Demosthenes wieder. In der VIII. Rede (de Cherson., aus d. J. 341) heißt es in § 71f.: *ἔχων καὶ τριηραρχίας εἰπεῖν καὶ χορηγίας καὶ χρημάτων εἰσφορὰς ..., οὐδὲν ἂν τοιούτων εἴποιμι, ἀλλ' ὅτι τῶν τοιούτων πολιτευμάτων οὐδὲν πολιτεύομαι, ἀλλὰ δυνάμενος ... ὥσπερ καὶ ἕτεροι καὶ κατηγορεῖν καὶ χαρίζεσθαι ..., οὐδ' ἔμοιγε δοκεῖ δικαίου τοῦτ' εἶναι πολίτου, τοιαῦτα πολιτεύμαθ' εὑρίσκειν ἐξ ὧν ἐγὼ μὲν πρῶτος ὑμῶν ἔσομαι εὐθέως, ὑμεῖς δὲ τῶν ἄλλων ὕστατοι. ἀλλὰ συναυξάνεσθαι δεῖ τὴν πόλιν τοῖς τῶν ἀγαθῶν πολιτεύμασι, καὶ τὸ βέλτιστον ἀεί, μὴ τὸ ῥᾷστον ἅπαντας λέγειν.* Der Sinn von *π.* geht hervor aus Wendungen wie *ἀνδρειότερον μέντοι πολλῶν πάνυ τῶν ἰταμῶς πολιτευομένων παρ' ὑμῖν ἐμαυτὸν ἡγοῦμαι* (§ 68) und ist wiederzugeben durch „politische Handlungen, Grundsätze der politischen Betätigung". Die Ableitung aus dem Verbum *πολιτεύεσθαι* wird hier deutlich. Ebenso ist es an mehreren Stellen der Kranzrede (XVIII) §§ 108. 109. 110. 122. 136[6]). 257. 297. 303, und in der R. g. Androtion XXII 47, wo des Gegners üble *πεπολιτευμένα* aufgezählt werden[7]); vgl. auch R. g. Aristog. II [XXVI] 16: *ὅτι δ' οὐδὲ χρήσιμος, ἐξ αὐτῶν τῶν πολιτευμάτων ἄν τις αὐτὸν θεωρήσειεν. τίνα γὰρ παραγαγὼν εἰς τὸ δικαστήριον, ὧν ᾐτιᾶτο τούτων ᾕρηκεν; ἢ ποῖον πόρον ὑμῖν πεπόρηκεν.* Davon ist die folgende Verwendung wenig verschieden, [XVII] 7[8]): *ἀλλὰ καταγέλαστος ὁ*

[4]) Ritter, Platos Gesetze p. 116: 'Die Euthynen, über die Führung sämtlicher anderen, so verschiedenartigen Ämter wachend, die Idee der Gerechtigkeit, welche allen Einrichtungen des Staates als einheitlich beherrschende zugrunde liegt'.

[5]) Aristot. Pol. 1291 a 25: *καὶ πόλεων τὰ τοιαῦτα μᾶλλον θετέον τῶν εἰς τὴν ἀναγκαίαν χρῆσιν συντεινόντων, τὸ πολεμικὸν καὶ τὸ μετέχον δικαιοσύνης δικαστικῆς, πρὸς δὲ τούτοις τὸ βουλευόμενον.* Vgl. 1297 b 1—30.

[6]) Rosenberg (Ausgew. R. d. Dem. II[7]): 'eine solche Heldentat — *πολίτευμα* mit *νεανίου* zusammen entspricht unserm 'Bubenstück''.

[7]) 'Afin de montrer que, par ses malversations et son arrogance, il s'est rendu indigne de prendre part au gouvernement d'une démocratie'. Weil, Plaid. pol. de Dém. p. 5. — Übersetzen kann man *π.* hier: 'Die Staatsstreiche dieses Biedermannes'.

[8]) Zeit der Abfassung 'um 335 bis 330', Blass, Att. Bereds.[2] III, 2, 147.

λόγος, τοὺς μὲν ἐκ Λέσβου τυράννους . . . ἐκβαλεῖν, ὡς ἀδικήματος ὄντος τοῦ πολιτεύματος, τοὺς πρὸ τῶν ὁμολογιῶν τυραννήσαντας, ἐν δὲ Μεσσήνῃ μηδὲν διαφέρειν, τῆς αὐτῆς δυσχερείας οὔσης. Auch hier bezeichnet *π.* fast dasselbe wie *τὸ πολιτεύεσθαι*, aber wir finden außerdem eine Bedeutung gewissermaßen vorweggenommen, die bei Schriftstellern späterer Zeit üblich ist: die Regierungsart, die Herrschaft ist gemeint, sodaß *π.* nahezu gleich *πολιτεία* ist[9]). Das befremdet umso weniger, als diese Rede nicht von Demosthenes herrührt[10]).

Wir kommen jetzt zu seinem ärgsten Feind. Auch Aeschines verwendet *π.* in der Bedeutung, die ich die attische nennen möchte, so I 86: *ἐπειδὴ δ' ἐμνήσθην τῶν διαψηφίσεων καὶ τῶν Δημοφίλου πολιτευμάτων, βούλομαι καὶ ἄλλο παράδειγμα περὶ τούτων εἰπεῖν. ὁ γὰρ αὐτὸς οὗτος ἀνὴρ πρότερον τοιοῦτο πολίτευμα ἐπολιτεύσατο*[11]), II 8, III 79[12]). 105. 230. 254. Für sich steht dagegen II 172: *εἰρήνης δ' ὑπαρχούσης πρὸς Λακεδαιμονίους διέμεινεν ἡμῖν τὸ τῆς δημοκρατίας πολίτευμα* „die demokratische Verfassung blieb uns bestehen". Das deckt sich mit Ps.-Demosth. XVII 7, zumal im Hinblick auf die benachbarten Stellen[13]). Griechisch könnte es auch heißen: *τὸ ἐν δημοκρατίᾳ πολιτεύεσθαι.*

Aus den attischen Rednern sind wahrscheinlich die Citate des Hesych und Suidas[14]) entnommen, s. v. *τοῖς πολιτεύμασι: ταῖς πολιτείαις· ἢ ταῖς ἄλλαις αἱρέσεσι* (vgl. dort u. d. W. *αἵρεσις· βούλησις.* — u. d. W. *πολιτεύεται· πράττει· ἀναστρέφεται*). Zwei oder sogar drei Bedeutungen werden da zugleich erklärt: *πολιτεία* Verfassung, *αἵρεσις* Partei oder Grundsatz und Absicht bei öffentlichen oder privaten Geschäften.

---

9) Vgl. Plut. Lyc. 30 a. A.: *κατέλυε . . . τυραννίδας ἐν τοῖς πολιτεύμασι* (= *πόλεσι*). Die Tyrannenherrschaft eine Mischung aus *παρεκβάσεσι πολιτειῶν*: Ar. Pol. 1310 b 3. 1311 a 8.

10) Blass a. a. O. (s. A. 8) 125: 'Wegen angeblich unattischer Ausdrucksweise dem Hyperides zugewiesen, weil auch bei diesem Unattisches vorkomme, aber ganz und gar nicht dessen Geist und Feuer ... künstlicher Stil', ebda. p. 122: 'nicht von Hegesippus'.

11) Vgl. § 184: *παρακαλῶ δὲ Εὔβουλον μὲν ἐκ τῶν πολιτικῶν καὶ σωφρόνων ἀνδρῶν συνήγορον* (Suidas s. *πολιτικός· ἀστεῖος μετά τινος τέχνης*).

12) Weidner (Aesch. R. g. Ktes.) 'Die *πολιτεύματα* waren aber nicht der Grund von Philokrates Verfolgung, sondern die *δωροδοκία*'.

13) Vgl. § 173 ff. 176.

14) Das *λῆμμα* beider Lexika geht wahrscheinlich auf Pamphilos oder besser Didymos zurück s. Christ-Schmid II 1^6,435. 2^5,895.

Schwieriger ist es, die Bedeutungen von *π.* bei Aristoteles festzustellen. Sie wechseln und lassen eine kurze, eindeutige Erklärung kaum zu. Doch können wir bei genauer Prüfung drei Haupt- und Grundbedeutungen unterscheiden und diese wieder auf einen gemeinsamen, geradezu natürlichen Ursprung zurückführen. Dabei dürfen wir uns nicht an den gewöhnlichen „attischen“ Gebrauch halten, sondern müssen die Bedeutung zugrunde legen, die wir bei einigen Attikern als Besonderheit empfunden haben[15]): Bestandteile der Bürgerschaft und der Staatsverwaltung — Art und Weise der öffentlichen Verwaltung. So dringen wir auf geradem Wege zum Sprachgebrauch des Aristoteles vor; denn bei ihm bezeichnet *π.* stets die Regierungsform, und zwar ist unter *π.* der ausschlaggebende Teil des Staatswesens zu verstehen, mögen es nun einflußreiche Persönlichkeiten oder regierende Parteien und Körperschaften sein. Das erhellt zur Genüge aus dem ersten, gewichtigen Beispiel im dritten Buche der Politik[16]), p. 1278b 10: *κύριον μὲν γὰρ πανταχοῦ τὸ πολίτευμα τῆς πόλεως, πολίτευμα δ᾽ἐστὶν ἡ πολιτεία· λέγω δὲ οἷον ἐν μὲν ταῖς δημοκρατικαῖς κύριος ὁ δῆμος, οἱ δ᾽ ὀλίγοι τοὐναντίον ἐν ταῖς ὀλιγαρχίαις*[17]). Aristoteles setzt also *π.* mit *πολιτεία* geradezu gleich, *πολιτεία* nennt er im allgemeinen die Verfassung, besonders die republikanische der *δημοκρατία*, wie eben in dem angeführten Satz[18]). — In diesem Begriff ist auch die *ἀρχή* enthalten, Behörden und gesetzgebende Gewalt, im Frei-

---

[15]) Plat. Gesetze 945d. [Demosth.] 17,7. Aeschin. 2,172.

[16]) rec. Immisch 1909. — Für die Textkritik und das Verständnis einzelner Abschnitte ist jetzt wichtig Bornemann, Aristoteles Urteil über Platons politische Theorie, Philologus N. F. 33, 1923.

[17]) Vgl. 1290a 30: *οὐ δεῖ δὲ τιθέναι δημοκρατίαν . . . ἁπλῶς οὕτως, ὅπου κύριον τὸ πλῆθος (καὶ γὰρ ἐν ταῖς ὀλιγαρχίαις καὶ πανταχοῦ τὸ πλέον μέρος κύριον), οὐ δ᾽ ὀλιγαρχίαν, ὅπου κύριοι τῆς πολιτείας ὀλίγοι.* Vgl. Swoboda, Staatsaltertümer 25. 30.

[18]) Stroux erinnert daran, daß dieser Gebrauch dem der attischen Redner entspreche; er vergleicht Harpocrat. s. *πολιτεία· ἰδίως εἰώθασι τῷ ὀνόματι χρῆσθαι οἱ ῥήτορες ἐπὶ τῆς δημοκρατίας*, und Kaibel, Stil und Text der *Π*A des Arist. p. 56: . . . ‘das am häufigsten in der Aristotelischen Schrift vorkommende *πολιτεία*. Die Gesamtmasse der Bürger bezeichnet es . . . nur in der eigenartigen Darstellung der drakontischen Verfassung 4, 3. Diese Bedeutung ist auch in der Politik selten, wo *πολίτευμα* dafür eintritt . . . Häufiger bedeutet es das Recht, am Staatswesen sich zu beteiligen . . . am häufigsten die Verfassungsform, d. h. jegliche Verfassung, in der nicht ein persönlicher Wille das Gesetz und die Mittätigkeit der *πολῖται* verdrängt, speziell die Demokratie’.

staat die Volksversammlung, jedenfalls die Träger der Verfassung[19]). Dazu vergleiche man a. a. O. die Erläuterung *λέγω ... ὀλιγαρχίας ... τούτων*. Hier entspricht *π.* als Ausdruck der höchsten Gewalt und maßgebenden Stelle unserem „Souverän"[20]). Zugleich bezeichnet es aber auch die Verfassungsform, ähnlich wie Regierung und regierenden Stand[21]) in 1297a 25: *ἐπεὶ δὲ πολιτεία μὲν καὶ τὸ πολίτευμα σημαίνει ταὐτόν, πολίτευμα δ' ἐστὶ τὸ κύριον τῶν πόλεων, ἀνάγκη δ εἶναι κύριον ἢ ἕνα ἢ ὀλίγους ἢ τοὺς πολλούς*. Diese beiden Bedeutungen müssen wir uns fortan gegenwärtig halten, denn beide sind in den folgenden Belegen enthalten, wenn auch nicht jedesmal mit Sicherheit behauptet werden kann, welche stärker hervortrete. Auch ist es nötig, die angeführten Stellen im Zusammenhang zu prüfen. Ich bringe die Nachweise in der Ordnung, die sich mir aus der Untersuchung und dem Vergleich mit anderen Texten ergeben hat.

1. *πολίτευμα* = Adel, erster Stand, Vollbürger:

p. 1302b 15. Da wird *π.* die höchste Gewalt genannt, während *πολιτεία* die Verfassungsform ist. Ähnlich ist die Unterscheidung p. 1305 b 30 ff. Diesen Satz muß man mit dem benachbarten *ἐν ὅσαις ὀλιγαρχίαις — ἑταιρειῶν* vergleichen, denn das *π.* besteht aus denen, *ἐξ ὧν οἱ ἄρχοντες, αἱ ἀρχαί εἰσιν.* Der Sinn ist: wenn die Gerichtshöfe nicht aus den Bürgern des ersten Standes bestellt werden, wird die Staatsverfassung geändert. Ohne Zweifel gelten als *π.* die Glieder des Staatswesens, auf denen die ausübende Gewalt beruht, in 1306 a 14: wenn die Macht in den Händen weniger Männer liegt (*κύριοι ὀλίγοι*), so entwickelt sich die Verwaltung (*πολιτεία* Z. 16) oder der Stand der öffentlichen Dinge (*πολιτεία* Z. 10) nach dem Beispiel von Pharsalos oder Elis[22]). Dagegen werden 1308 a 3ff. den Inhabern der Ämter die

[19]) *Προμηθεύς δέ τις ... χιλίοις παρέδωκε τὴν πολιτείαν.*

[20]) cf. 1278b 1ff. s. jetzt Pohlenz, Staatsgedanke 13, 113.

[21]) Die deutschen Übersetzungen von Susemihl und Stahr, die lateinische von J. G. Schneider geben den Sinn im ganzen richtig wieder, berücksichtigen aber den Wortlaut nicht genau genug. Auch Pohlenz' Erklärung der einen Stelle (bei Busolt, Staatskunde 304,4: '*πολίτευμα*, wörtlich Bürgertum', ist wohl nach Pohlenz am besten als 'Gesamtheit der politisch Berechtigten' zu erklären') trifft keine scharfe Unterscheidung: denn nicht alle, die im Besitz der bürgerlichen Rechte sind, sondern die Vollbürger, die alle Ehrenstellen einnehmen und alle Ämter besetzen können, sind gemeint: cives optimi iuris, die politisch voll Berechtigten, das Vollbürgertum. Vgl. 1293a 24 u. Anm. 24.

[22]) Z. St. Szanto, Griech. Phylen 36 = Ges. Abh. 249.

Leute gegenübergestellt, aus deren Reihen die Beamten gewählt werden. An erster Stelle bezeichnet da *πολιτεία* die Verfassung, sodann die Verwaltung oder dasselbe wie *πολίτευμα*; dieses Wort steht hier für die Vornehmen, die Pairs, die untereinander gleich sind (*ὅμοιοι*), und für die Regierenden. Ebenso p. 1308 a 13.

2. Ein Übergang von dieser Bedeutung zu einer weiteren: „Spitze der Regierung und Verwaltung", findet sich p. 1332 b 31. Mit denen, die *ἐν τῷ πολιτεύματι* sind, werden verglichen die *ἀρχόμενοι*, die Regierten oder Untertanen, die nicht einmal zur Bürgerschaft gehören (*οἱ κατὰ τὴν χώραν*)[23]). Die von den Ämtern Ausgeschlossenen heißen auch *ἔξω τῆς πολιτείας*[24]), dagegen die „Aktivbürger" *οἱ ἐν τῷ πολιτεύματι*, 1301 b 6 ff. Die genannten Bedeutungen erscheinen beide p. 1321 a 26[25]). Da geht *π.* einmal auf Behörden, Befehlsgewalt, Herrschaft, sodann sicherlich auf die Bürger, die jene Ämter und Ehrenstellen innehaben oder doch besetzen dürfen. Zu bemerken ist noch, daß diese Bürger auch *οἱ ἐν τῇ πολιτείᾳ* genannt werden[26]), also *π.* wieder mit *πολιτεία* gleichbedeutend ist und die hohe Machtstellung ausdrückt, auf der die Befehlsgewalt der Behörden (*ἀρχαί*) beruht, a. a. O. Z. 31.

Anderswo (p. 1303 b 19) ist eine feste Entscheidung über den Inhalt des Begriffes schwierig (vgl. p. 1303 b 25). Ich vermag nicht zu sagen, ob zum *πολίτευμα* außer den *νεανίσκοι* die übrigen Beamten (*οἱ ἐν ταῖς ἀρχαῖς*) oder alle Vollbürger überhaupt gehören. Das geht auch aus Plutarchs Erzählung[27]) von diesem Umsturz nicht hervor.

3. Sicherlich ist unter *πολίτευμα* Staatsgewalt und Regierung an folgenden Stellen zu verstehen: 1283 b 20; 30.

---

[23]) Ich erinnere an die barbarische Landbevölkerung, die manchen griechischen Stadtstaaten, in deren Herrschaftsbereich sie lebte, Widerstand entgegensetzte, z. B. in Priene (*Πεδιεῖς*, vgl. Asboeck, Priene 68. (Diss. München 1913)). Auch die Periöken sind zu vergleichen, deren Gegensatz zu den Städtern Busolt (Staatskunde 303) und Wilamowitz (Staat und Ges.[2] 46) erwähnen.

[24]) Sie werden auch genannt *οἷς μὴ μέτεστιν ἀρχῶν*, 1277 b 36, *ἀρχόμενος πολίτης* 1278 a 15. Vgl. Anm. 21 und Swoboda, Staatsaltert, 15,5. ('Passivbürger'). 1304 a 14: *ἐκτὸς τῆς πολιτείας*.

[25]) Über den geschichtlichen Vorgang s. Swoboda, Staatsaltert. 60,6.

[26]) Vgl. 1305 b 20: *καλῶς ἐπιμελομένων τῶν ἐν τῇ πολιτείᾳ*, 'die den Staat verwalten'.

[27]) praec. reip. ger. 825 e. — Vgl. 1304 a 16: *συμπαρέλαβε τοὺς ἐκτὸς τῆς πολιτείας*.

1293a 12. 1293a 21[28]). 1297b 6[29]), dazu Z. 13ff.[30]). An der letzten Stelle aber (1297 b 10) gilt *πολίτευμα* für die Behörden (*ἀρχαί* Z. 15, *τιμαί* Z. 7), *πολιτεία* für die Vollbürger.

Ich fasse die verschiedenen Inhalte, die dem Begriff *πολίτευμα* bei Aristoteles zukommen, noch einmal zusammen: 1. Vollbürger, Aktivbürger (*ὅμοιοι*, die Zugehörigkeit zu diesem Kreis ist je nach der Verfassungsform eingeschränkt oder ausgedehnt). 2. Höchste Gewalt und Souveränität (*κύριον*). 3. Die Behörden, die aus den unter 1. genannten Vollbürgern hervorgehen und die auf dem *κύριον* beruhende Gewalt ausüben, die Regierung (*ἀρχαί*)[31]).

Nach diesen Feststellungen können wir dem Aristoteles auch folgendes Zitat des Photios zuweisen: *Κυλλυκύριοι· ἐν Συρακούσαις τινὲς ἐκλήθησαν, οἱ ἀντὶ τῶν γεωμόρων μέρος καταλαβόντες τοῦ πολιτεύματος*. Vgl. dort u. d. W. *Καλλικύριοι· οἱ ἀντὶ τῶν γεωμόρων ἐν Συρακούσαις γενόμενοι, πολλοί τινες τὸ πλῆθος . . . ὡς Ἀριστοτέλης ἐν Συρακουσίων πολιτείᾳ* (= fr. 586 R.)[32]).

Erst in einem um 200 Jahre jüngeren Werk der erhaltenen Literatur taucht das Wort *πολίτευμα* wieder auf: in Polybios' *Ἱστορίαι* kommt es häufig vor. Auch hier ist eine scharf umrissene Deutung nicht überall möglich; aber die meisten Stellen lassen sich in bestimmte, inhaltlich abgegrenzte Gruppen einordnen. In der Hauptsache stimme ich mit Raphel überein, dessen Einteilung hier wiederholt werden möge: „*πολίτευμα* in triplici potissimum differentia apud Polybium deprehenditur, I. pro civitate sive incolis urbis alicuius. II. res publica sive forma regiminis. III. integrae gentes seu nationes ita appellantur, quae societate inter se inita in unum quasi rei publicae corpus coaluerunt“[33]).

---

[28]) Vgl. 1298a 15: *εἰς τὰς ἀρχὰς βαδίζουσι πάντες*, 1299a 36: *εἰς τὰ ἀρχεῖα βαδίζειν*.

[29]) Vgl. 1297a 40: *ἐκείνως δ' ἡ πολιτεία γίνεται τῶν ἑτέρων μόνον. δεῖ δὲ τὴν πολιτείαν εἶναι ἐκ τῶν τὰ ὅπλα ἐχόντων μόνον*. Z. St. Swoboda 57,5.

[30]) In den folgenden Zeilen (25. 29. 34) dieses Abschnittes bezeichnet *πολιτεία* die Verfassung, die Art der Staatsform.

[31]) Susemihl (Arist. Pol. griech. u. deutsch) übersetzt *πολίτευμα* meist 'wer die Staatsgewalt in Händen hat, die regierende Bürgerschaft' und durch ähnliche Wendungen.

[32]) Zucker vergleicht Gloss. italiot. bei Kaibel CGF p. 200 nr. 24.

[33]) Annot. in Nov. Test. ex. Arriano collecta, Hamburg 1715, p. 559 bis 563. Dieselben Beobachtungen verzeichnet in aller Kürze Schweighäuser, Lex. Polyb. s. v.

Diese Definitionen, von Raphel mit spärlichen Belegen ausgestattet, umfassen aber nicht alle Anwendungen des Ausdruckes. Für eine genauere Prüfung des Sprachgebrauches eines für die Erforschung der Koine so überaus wichtigen Schriftstellers möchte ich zuerst die Stellen aufführen, die eine sichere Erklärung gestatten, dann solche, die der Auslegung Schwierigkeiten bereiten. Wir haben bisher die folgenden Bedeutungen gefunden: politische Handlungen und Grundsätze, Staatsverwaltung und Behörden, Vollbürger und Souveränität. Jetzt bekommt das Wort einen neuen Inhalt: der Staat als Gesamtheit, losgelöst von den einzelnen Bestandteilen, der abstrakte Begriff „Staat" wird durch *πολίτευμα* ausgedrückt[34]). Daneben Begriffe wie „staatliche Verhältnisse, Einrichtungen, Verfassung", wofür wir früher *πολιτεία* gebraucht sahen. Schließlich heißt *πολίτευμα* auch eine neue Staatsform jener Zeit: der Staatenbund oder Bundesstaat, und ebenso die Einzelstaaten, die ihn bilden. Diese weiteren Bedeutungen sind für den hellenistischen Sprachgebrauch bezeichnend.

1. Staatswesen im allgemeinen. Bestimmte Staaten, zum Teil namentlich erwähnt. Buch I, 3, 7. 8. *εἰ μὲν οὖν ἡμῖν ἦν συνήθη καὶ γνώριμα τὰ πολιτεύματα τὰ περὶ τῆς τῶν ὅλων ἀρχῆς ἀμφισβητήσαντα . . . ἐπεὶ δ' οὔτε τοῦ Ῥωμαίων οὔτε τοῦ Καρχηδονίων πολιτεύματος πρόχειρός ἐστι τοῖς πολλοῖς τῶν Ἑλλήνων ἡ προγεγενημένη δύναμις.* Vgl. 12, 8. 13, 12f. 26, 9. 35, 5. 58, 7. 64, 5. III 3, 7. 4, 1. 85, 7. 90, 14. IV 47, 5. V, 86, 8: *Πτολεμαῖος δὲ τὴν Ῥαφίαν καὶ τὰς ἄλλας πόλεις ἐξ ἐφόδου παρελάμβανε, πάντων τῶν πολιτευμάτων ἁμιλλωμένων ὑπὲρ τοῦ φθάσαι τοὺς πέλας*; hier sind die Bewohner und Bürgerschaften der Städte und die Stämme gemeint. Weiter VI 3, 1. 18, 2. 4. 6. 46, 7. 51, 4 (wo *π.* soviel ist wie *πολιτεία*, anders § 5). 52, 11. 56, 6. 10. VIII 1, 1. 2, 7. XXIII 14, 1 (dazu vgl. 12, 8, unten Abschnitt III 1)[35]). XXIV 13, 1. XXX, 5, 6. XXXI 31, 1. XXI 17, 12: *πρεσβευταὶ . . . καὶ παρὰ Ῥοδίων καὶ παρὰ Σμυρναίων καὶ σχεδὸν τῶν ἐπὶ τάδε τοῦ Ταύρου*

---

[34]) Das einzige mir bekannte attische Beispiel (aus Platon), wo man den 'Staat' verstehen könnte, habe ich anders auszulegen versucht (oben S. 269).

[35]) *ἀριστοκρατικὸν αὐτοῦ πολίτευμα τὸ περὶ Ἀντιφῶντος* bei Plut. (Demosth. 14,5) hat anderen Sinn.

πάντων τῶν κατοικούντων ἐθνῶν καὶ πολιτευμάτων, eine beachtenswerte Zusammenstellung. XXVIII 9, 5 und XXXVIII 12, 11 stehen den πολιτεύματα die βασιλεῖς gegenüber wie vorher die ἔθνη; Monarchien und nichtgriechische Völker, die keine hellenische Verfassung (πολιτεία) haben, werden von Polybios nicht π. genannt. Von der Bürgerschaft steht das Wort XXIV, 10, 7, vom Vaterland 10, 4 (vgl. 9, 8), von verschiedenen griechischen Staaten und Gemeinden XXX, 6, 8 (hier ist auch πολιτεία im Sinne von π. gebraucht), 7, 9. 13, 12. 32, 8.

Die folgenden Stellen kann man vielleicht schon zur zweiten Gruppe zählen: III 8, 2. 3. ἐπιβάλλεσθαι καταλύσαντα τοὺς νόμους εἰς μοναρχίαν περιστῆσαι τὸ πολίτευμα τῶν Καρχηδονίων· τοὺς πρώτους ἄνδρας ἐπὶ τοῦ πολιτεύματος προιδομένους αὐτοῦ τὴν ἐπιβολήν. VI 50, 4 (vgl. § 1: αὐτάρκης Λυκούργου νομοθεσία — τέλος πολιτείας — Λακωνικὸν κατάστημα καὶ σύνταγμα). 51, 1. III 2, 6.

Noch wahrscheinlicher gehören dahin diese Belege: III 118, 9. Ῥωμαίων ἡττηθέντων τῆς ἐν τοῖς ὅπλοις ἀρετῆς τῇ τοῦ πολιτεύματος ἰδιότητι καὶ τῷ βουλεύεσθαι καλῶς οὐ μόνον ἀνεκτήσαντο τὴν τῆς Ἰταλίας δυναστείαν (§ 11: ὑπὲρ αὐτῆς τῆς Ῥωμαίων πολιτείας ποιησόμεθα λόγον). 118, 12 = VI 1, 5[36]). VI 1, 2 (vgl. III 2, 6). 3, 11, auch hier eine bedeutsame Unterscheidung, da oligarchischen und aristokratischen π. monarchische und tyrannische πολιτεῖαι gegenüberstehen. 10, 6. 7. 12, 9. 14, 12. 43, 1. 46, 9.

---

[36]) Laqueur, Polybios p. 232: 'So stehen sich deutlich einander gegenüber die in der dritten Auflage entstandene Behandlung beider πολιτεύματα, welche im Rahmen der προκατασκευή gegeben worden ist, und die selbständige Darstellung der römischen πολιτεία, welche außerhalb der προκατασκευή stand. Es mag dabei sofort auf die Terminologie hingewiesen werden, indem für das selbständige Buch VI stets das Schlagwort πολιτεία fällt [nach meinen Beobachtungen stimmt das nicht], während für die älteren Darlegungen der teminus technicus πολίτευμα verwandt wurde. Ist diese unsere Deduktion richtig, dann müssen wir zunächst positiv nachweisen können, daß die Darstellung der römischen πολιτεία später fällt als die beider πολιτεύματα' usw. Da ich meine Sammlungen über die staatsrechtliche Terminologie des Polybios noch nicht abgeschlossen und infolgedessen mit Laqueurs Feststellungen nicht in allen Einzelheiten verglichen habe, möchte ich jetzt nur bemerken: in dieser Beziehung weisen die Bücher I—IV erhebliche Unterschiede auf. — Glaser (De ratione quae interc. inter sermonem Pol. et eum qui in titulis, etc., Diss. Gießen 1894) behandelt die nomina auf — μα, erwähnt aber unser Wort überhaupt nicht.

II. Wir sind nunmehr bei der nächsten Reihe angelangt; ich halte es für sicher, daß an den folgenden Stellen „Verfassung, Staatsform“ gemeint ist. VI 3, 8: *δῆλον γὰρ ὡς ἀρίστην μὲν ἡγητέον πολιτείαν τὴν ἐκ πάντων τῶν προειρημένων ἰδιωμάτων συνεστῶσαν*[37]. *τούτου γὰρ τοῦ μέρους ... πεῖραν εἰλήφαμεν, Λυκούργου συστήσαντος πρώτου κατὰ τοῦτον τὸν τρόπον τὸ Λακεδαιμονίων πολίτευμα*, vgl. X 2, 9. Was sonst *πάτριος πολιτεία* genannt wird, heißt bei Polybios *πάτριον πολίτευμα*[38], II 47, 3: *Κλεομένους τὸ π. π. καταλύσαντος καὶ τὴν ἔννομον βασιλείαν εἰς τυραννίδα μεταστήσαντος*. II, 70, 1 ähnlich, doch kommt in § 4 einmal vor *ἀποδιδοὺς τὴν πάτριον πολιτείαν*. IV 81, 14. V 9, 9. IX 36, 4. XXI 46, 7 (dazu vgl. IV 25, 7). IV 84, 5: *ἐλευθέρους, ἀφρουρήτους, ἀφορολογήτους, χρωμένους τοῖς ἰδίοις πολιτεύμασι*[39] — gewöhnlich steht dafür *τοῖς ἰδίοις νόμοις*[40], der Ausdruck für Autonomie[41].

III. *π.* als Bezeichnung

1. des Achäischen Bundes[42]: II 10, 5. *τῷ κοινῷ τῶν Ἀχαιῶν πολιτεύματι*. 41, 6. 46, 4. IV 1, 4. XXIII 12, 8[43] (vgl. 14, 1),

2. der Mitglieder des achäischen und ätolischen Bundes. IV 25, 7: *ἠναγκασμένους ἀκουσίως μετέχειν τῆς Αἰτωλῶν συμπολιτείας, ὅτι πάντας τούτους ἀποκαταστήσουσιν εἰς τὰ πάτρια πολιτεύματα ... πολιτείαις καὶ νόμοις χρωμένους τοῖς πατρίοις*. XXIV 9, 8.

---

[37] Vgl. Arist. Pol. 1278b 10. 1279a 25ff.

[38] Dagegen gebraucht Polybios oft *πολιτεία*, wo die Attiker *πολίτευμα* sagen, z. B. 24, 11, 1. 3. 13, 7. 28, 6. 2 vgl. *ἀντιπολιτεία* 28, 16, 1. 29, 10, 1. Aber Aischines III 150; *ἀπομιμούμενος τὴν Κλεοφῶντος πολιτείαν* (= *πολιτεύματα*).

[39] Vgl. 4, 25, 7: *πολιτείαις καὶ νόμοις χρωμένους τοῖς ἰδίοις*.

[40] Kahrstedt, Griech. Staatsrecht I 86: ‘Autonomie ist der Besitz und Gebrauch eigener *νόμοι*’.

[41] Keil, Staatsaltert. ²318: ‘*ἐλευθερία* völkerrechtliche [s. oben Poyb. 5, 9, 9], *αὐτονομία* staatsrechtliche Souveränetät’.

[42] Wie sich die polybianischen Ausdrücke für den Achäischen Bund von einander unterscheiden (*ἔθνος, κοινόν, πολίτευμα, συμπολιτεία, σύστημα, Ἀχαιοί*), vermag ich nach oberflächlicher Beobachtung nicht sicher anzugeben. Aber viele Beispiele lehren ohne weiteres, daß der staatskundige Schriftsteller in den Bezeichnungen mit gutem Grund gewechselt hat. Benennungen des Ach. Bundes hat (auch aus anderen Werken) Swoboda gesammelt, Klio XII 17.

[43] Keil, Staatsaltert. ²417: ‘Tatsächlich sind beide Bundesstaaten vom Standpunkte der alten Verfassungstypen Mischformen, daher der Achäer Polybios seinen Bund ein *δημοκρατικὸν καὶ πολυειδὲς πολίτευμα* genannt hat’.

Zwei Stellen lassen sich vielleicht mit dem Sprachgebrauch des Aristoteles vergleichen; IV 23, 9 mag die Staatsgewalt gemeint sein (*ἐγχειρίσαι τὸ πολίτευμα καὶ τὰς ἀρχὰς τοῖς αὑτοῦ φίλοις*) — in VI 14, 1: *ποία καὶ τίς ποτ᾿ ἐστὶν ἡ τῷ δήμῳ καταλειπομένη μερὶς ἐν τῷ πολιτεύματι, τῆς μὲν συγκλήτου τῶν κατὰ μέρος ὧν εἰρήκαμεν κυρίας οὔσης*, kann *π.* ebenso wie wenig später *πολιτεία* (§ 4) den Anteil an den Staatsgeschäften angeben. Da aber diese Auffassung der in allen anderen Fällen bei Polybios festgestellten Anwendungsart widerspricht, so mag man auch hier an den Begriff „Staat" denken[44]).

Nicht viel später[45]) erscheint eine der bei jenem Historiker beobachteten Bedeutungen im II. Makkabäerbuche, c. 12, 7: *τοῦ δὲ χωρίου συγκλεισθέντος ἀνέλυσεν, ὡς πάλιν ἥξων, καὶ τὸ σύμπαν τῶν Ἰοππιτῶν ἐκριζῶσαι πολίτευμα*, wo *χωρίον* die Stadt im örtlichen Sinne[46]), *π.* die Bürgerschaft bezeichnen wird.

Ebenfalls aus der jüdischen Geschichte wird uns in zwei verschiedenen Schriften die gleiche Erzählung überliefert, von Ps.-Aristeas im Brief an Philokrates (§ 310 Wendl.)[47]) und von Iosephus in den Antiq. Iud. XII 2, 12, § 108. Neben jene Darstellung setze ich zum Vergleich die um 200 Jahre jüngere, sehr ähnliche Paraphrasis.

Arist.

§ 308. *τελείωσιν δὲ ὅτε ἔλαβε, συναγαγὼν ὁ Δημήτριος τὸ πλῆθος τῶν Ἰουδαίων εἰς τὸν τόπον οὗ καὶ τὰ τῆς ἑρμηνείας ἐτελέσθη, παρανέγνω πᾶσι, παρόντων καὶ τῶν διερμηνευσάντων, οἵτινες μεγάλης ἀποδοχῆς καὶ παρὰ τοῦ πλήθους ἔτυχον, ὡς ἂν μεγάλων ἀγαθῶν παραίτιοι γεγονότες.* (309) *ὡ-*

Ios.

§ 107. *μεταγραφέντος δὲ τοῦ νόμου . . . συναγαγὼν ὁ Δημήτριος τοὺς Ἰουδαίους ἅπαντας εἰς τὸν τόπον ἔνθα καὶ μετεβλήθησαν οἱ νόμοι, παρόντων καὶ τῶν ἑρμηνέων ἀνέγνω τούτους.* (108) *τὸ δὲ πλῆθος ἀπεδέξατο μὲν τοὺς διασαφήσαντας πρεσβυτέρους τὸν νόμον, ἐπῄνεσαν δὲ καὶ τὸν Δημή-*

---

44) Ich bin mit einer Untersuchung über die staatsrechtliche Terminologie des Aristoteles, Polybios und Strabon beschäftigt, die bei der vorliegenden Arbeit schon verwertet ist.

45) Vgl. Christ-Stählin II ⁶568, 1.

46) Wie Polybios die Wörter *χωρίον, πολισμάτιον* u. ä. vom Territorium gebraucht, so bezeichnen *πολίτευμα, πολιτεία, πόλις* die Bewohnerschaft.

47) Christ-Stählin II ⁶621: 'Abfassungszeit um 100 v. C. wahrscheinlich'.

σαύτως δὲ καὶ τὸν Δημήτριον ἀποδεξάμενοι παρεκάλεσαν μεταδοῦναι τοῖς ἡγουμένοις αὐτῶν μεταγράψαντα τὸν πάντα νόμον. (310) *καθὼς δὲ ἀνεγνώσθη τὰ τεύχη, στάντες οἱ ἱερεῖς καὶ τῶν ἑρμηνέων οἱ πρεσβύτεροι καὶ τῶν ἀπὸ τοῦ πολιτεύματος οἵ τε ἡγούμενοι τοῦ πλήθους εἶπον· ἐπεὶ καλῶς καὶ ὁσίως διηρμήνευται, κτλ.*

τριον τῆς ἐπινοίας ὡς μεγάλων ἀγαθῶν αὐτοῖς εὑρετὴν γεγενημένον, παρεκάλεσαν τε δοῦναι καὶ τοῖς ἡγουμένοις αὐτῶν ἀναγνῶναι τὸν νόμον. ἠξίωσάν τε πάντες, ὅ θ' ἱερεὺς καὶ τῶν ἑρμηνέων οἱ πρεσβύτεροι καὶ τοῦ πολιτεύματος οἱ προεστηκότες, ἐπεὶ καλῶς τὰ τῆς ἑρμηνείας ἀπήρτισται, καὶ διαμεῖναι κτλ.

Obwohl über den Gegenstand kein Zweifel besteht, wird doch die Erläuterung des Wortes *π.* dadurch erschwert, daß des Aristeas Worte *οἵ τε ἡγούμενοι τοῦ πλήθους* bei Josephus fehlen. Wendland warnt vor einer Emendation des älteren Textes durch den späteren[48]. Wer bei jener Vorlesung zugegen war, ist klar: Demetrius, die Ältesten der Übersetzer, die begreiflicherweise, da sie aus Palästina gekommen waren und sich durch ihre Leistung ausgezeichnet hatten, einen besonderen Platz einnahmen, die Priester oder der Hohepriester allein, schließlich die Ältesten und Häupter[49] der alexandrinischen Judengemeinde[50]. Wenn wir nicht schon anderswoher wüßten, daß die Juden in Alexandrien als Gemeindeverband organisiert waren[51], so ginge es mit Sicherheit allein aus unserem Text hervor. Auch zeigt sich hier wie in anderen Urkunden das staatliche Gefüge dieser Körperschaft. Doch ist damit die Bedeutung von *πολίτευμα* noch nicht sicher ermittelt. Da im Aristeasbrief *οἱ πρεσβύτεροι τῶν ἀπὸ τοῦ πολιτεύματος*[52] von den *ἡγούμενοι τοῦ πλήθους* getrennt sind,

[48]) praef. p. XXII.

[49]) maiures cibitatis = *πρεσβύτεροι*? Diehl, Lat. altchristl. Inschriften n. 360. Ebenda n. 353: [universitas] Judaeorum [in col. Ost commor]antium.

[50]) Josephus nennt die aegyptischen Juden oft *κατοικοῦντες ἐν Αἰγ.* Dem entspricht lat. 'consistentes' nach dem Muster zahlreicher Inschriften, in denen *Ῥωμαῖοι κατοικοῦντες*, d. i. eben consistentes vorkommen. Vgl. auch Judeich, Inschr. von Hierapolis n. 212: *τῇ κατοικίᾳ τῶν ἐν Ἱεραπόλει κατοικούντων Ἰουδαίων.* Anders im Cod. Iust. I 9, 1: universitas Iudaeorum qui in Antiocheusium civitate constituti sunt.

[51]) Über die Zeugnisse und jene Gemeinde überhaupt s. außer Anderen: Wilcken, Grundzüge 24. 63. Jouguet, Vie municip. 18 ff. Schubart, Einführung Pap. 322. Wilamowitz, Staat u. Ges. ² 165. Mommsen, RG V 491 ff.

[52]) Von *πρεσβύτεροι* hängen sicherlich die beiden Genetive *ἑρμηνέων* und *τῶν ἀπὸ τοῦ π.* ab, sonst wäre der Sinn gar zu dunkel.

muß ein Unterschied zwischen beiden bestehen. Der Erklärung Wendlands kann ich nicht zustimmen; er meint[53]), *π.* sei die Gemeinde oder Synagoge der Juden, *οἱ ἀπὸ τοῦ π.* die Mitglieder der Synagoge. Deren Presbyter seien keine Beamten und würden mit Recht von den — in Inschriften meist *ἄρχοντες* genannten — *ἡγούμενοι τοῦ πλήθους* unterschieden. Aber *συναγωγή*[54]) ist etwas anderes als eine Volksgemeinde, und ich glaube nicht, daß die *ἡγ. τ. πλ.* mit den Archonten gleichgesetzt und den *πρεσβύτεροι* gegenübergestellt werden dürfen[55]). Im Gegenteil scheinen gerade die *πρεσβ. τῶν ἀπὸ τ. πολ.* den sonst *ἄρχοντες* genannten[56]) Vorstehern zu entsprechen. Unter *πολίτευμα* aber ist die Gemeindeverwaltung, der Gemeindevorstand zu verstehen[57]); dann wären die *ἡγ. τ. πληθ.* eine Art Volkstribunen, Vertreter und Sprecher der Menge (*δήμαρχοι*). Oder wir fassen *π.*, und das halte ich für richtiger, als „Gemeinde" auf, während in dem *πλῆθος* auch die anderen anwesenden Juden, die der Gemeinde nicht angehörten, mit inbegriffen sind. Denn selbstverständlich waren außer den in Alexandria ansässigen, einheimischen und im Gemeindeverband zusammengefaßten Juden auch andere, aus aller Welt zusammengeströmte und nur vorübergehend in der Stadt weilende, bei der bedeutsamen Vorlesung zugegen. Es macht nichts aus, daß diese Fremden von Josephus nicht ausdrücklich erwähnt werden[58]). Die von ihm erwähnten *προεστηκότες τοῦ π.* halte ich also gleichwie des Aristeas *πρεσβ. τῶν ἀπὸ τοῦ π.*[59]) für die höchsten Vorsteher der Judenschaft, die *ἡγούμ. τοῦ πλήθους* für die Sprecher und Ordner vielleicht der Gruppen oder Bezirke

---

[53]) Festschrift für Vahlen (1900) 128.

[54]) Synagoge läßt sich eher mit *θίασος* zusammenbringen, vgl. Ziebarth, Gr. Vereinswesen 129.

[55]) Über die jüdischen Archonten: Schürer, Neutest. Zeitgesch. 628, Gesch. d. jüd. Volkes III [3]46. Franz zu CIG 5361 (nach Wesseling, Diatribe de Jud. arch.) s. u.

[56]) Anders Cod. Iustin. I 9, 2: *ὁ κράτιστος τοῦ ἔθνους ἡγούμενος*, und 3: Iudaeis et maioribus eorum et patriarchis.

[57]) Nur dann darf man mit Wilamowitz *τε* streichen, wenn die Worte *τῶν ἀπὸ — εἶπον* sich auf dieselben Männer, die Archonten beziehen; das wäre aber, wie Wendland bemerkt, keine Verbesserung, sondern die Ausdrucksweise würde dadurch ungeschickt ('qui autem illud *τοῦ πλήθους* servat, is si vocem *τε* abiciat, duobus genetivis falsi coarguitur', Wendl. a. a. O. Anm. 3).

[58]) Vielleicht sind sie auch in des Josephus Worten *ἅπαντας* und *τὸ πλῆθος* mit enthalten.

[59]) Vgl. *οἱ ἀπὸ τῆς πόλεως Ἰδουμαῖοι* OGI. 737 (s. u.).

der einheimischen und fremden Juden[60]). Demnach bezeichnet π. hier nicht mehr ein ganzes Volk, sondern den Teil eines Volkes, der in der Fremde Behausung und ein zweites Vaterland gefunden hat. Dieser ethnische Verband hat sich nicht wie ein beliebiger Privatverein zusammengefunden, sondern bildet einen eigenen Staat im Staatswesen, dem sein Wohnsitz angehört[61]), ist mit bestimmten Privilegien ausgestattet und darf sich nach seinen herkömmlichen

[60]) Anders Zucker, der: *πλῆθος* = *πολίτευμα* (der Juden in Alexandreia) faßt, dessen *ἡγούμενοι* sind die obersten Beamten, die *πολιτεύματος* (= *τῶν ἀπὸ τοῦ π.* = *πλήθους*) *πρεσβύτεροι* ein mit der *γερουσία* vergleichbares Kollegium. Josephus hat das Kollegium der *πρεσβύτεροι* entweder übergangen oder zusammen mit der Oberbehörde bezeichnet. — Wilamowitz' Vermutung billigt auch er nicht. — Preisigke, Fachwörter s. v. *πολίτευμα*: 'organisierter Zusammenschluß von Männern gleichen politischen Rechtes [nur von Männern?] außerhalb ihrer eigentlichen *ἰδία*'.

[61]) Gegenüber Stähelin, BpW 1916 p. 935 (Besprechung von B. Motzo, La condizione giuridica dei Giudei di Alessandria, Torino 1913): 'Das wichtigste Ergebnis ist die Unterscheidung zwischen *Ἀλεξανδρεῖς Ἰουδαῖοι* und den übrigen Juden. Die *Ἀλ. Ἰουδ.* besaßen zwar das Bürgerrecht, aber nicht das der alteingesessenen aristokratischen Bürger, die in Phratrien, Demen, Phylen organisiert waren und damit auch religiöse Pflichten hatten, sondern eine Art Bürgerrecht zweiter Klasse; die übrigen Juden dagegen waren zwar nicht Bürger, besaßen aber eine gewisse Autonomie und selbständige politische Organisation' — entgegen dieser Ansicht stelle ich mir den Sachverhalt so vor: *Ἰουδαῖοι Ἀλεξανδρεῖς* sind offenbar die Nachkommen der von Alexander (? s. Mommsen, RG V 489, 1) und den ersten Lagiden in jene Stadt gezogenen und in einem *πολίτευμα* organisierten Juden; in das *π.* waren jedenfalls auch die in späterer Zeit zugewanderten Volksgenossen aufgenommen worden. Außerhalb dieses Verbandes standen die Juden, die sich als *παρεπιδημοῦντες* oder *παροικοῦντες* (nicht *κατοικοῦντες* = consistentes = Festansässige) in Alexandreia zeitweilig aufhielten, wenn sie hier auch nicht als solche erwähnt werden. Wenn es in einem kaiserlichen Briefe heißt (Jos. Antiq. XIX 5, 2 § 281) *τοὺς ἐν Ἀλεξανδρείᾳ Ἰουδαίους — ἴσης πολιτείας παρὰ τῶν βασιλέων τετευχότας*, so wird damit vielleicht die soziale, nicht die politische Gleichstellung bezeichnet. Es liegt auch nahe, die bürgerlich-staatsrechtliche Stellung der Juden mit derjenigen der *ἰσοτελεῖς* in anderen griechischen Staaten zu vergleichen (z. B. Ephesos, Syll. 742, 44. vgl. Menadier, Qua condic. Ephesii usi sint, 13. Francotte, Condition des étrangers = Mél. de droit publ. 210ff). Auf jeden Fall zeigen viele Texte, daß auf ihre Quartiere und ihre Stellung zur übrigen Bevölkerung der Name 'Ghetto' nicht paßt (vgl. Mommsen, RG V 492. Dagegen gebrauchen diesen Ausdruck Wilcken, Grundzüge 24 und Schubart, Einführung 323). — Zu dem neuen Werke von Bell, Jews and Christians in Egypt. konnte ich noch nicht Stellung nehmen. Über die *Ἰουδαῖοι Πέρσαι τῆς ἐπιγονῆς*: Tait, Archiv f. Pap. VII (1924) 175ff, bes. 178. Für die Geschichte der aegypt. Juden ist noch zu vergleichen Stähelin, Der Antisemitismus des Altertums, Winterthur 1905, und Wilcken, Zum alexandrin. Antisemitismus (Abh. Sächs. Ges. d. Wiss. XXVII 783ff. Lpz. 1909). Nach Bekanntwerden des P. Lond. 1912 kann für sicher gelten, daß die Juden das alex. Bürgerrecht nicht besaßen. Vgl. Lichtenstein (Monatsschr. f. Gesch. u. Wiss. des Judentums 1925, S. 357), Schubart (Gnomon I 33), Wilcken (Archiv Pap. VII 308), Otto, (Phil. Woch. 1926, S. 11), Willrich (Hermes LX 486), Engers (Klio XX 177 und Mnemosyne 1926, S. 154).

Gesetzen selbst verwalten[62]), solange diese dem Staatsrecht des Landes nicht widersprechen.

Einen ganz anderen Sinn hat unser Wort in Didymos' Kommentar zu Demosth. X, col. IX, 32. *ταῦτα δὲ ἐ[γ]ί|γνε[τ]ο̣ τ̣έ̣ω[ς .]α̣ το̣[ῖ]ς [εἰσηγ]ουμένοις τὰ [π]ο|λιτε[ύ|ματα ταῦτα πολλὴ[ν] ἀσφάλει[αν] παρεῖχε κτλ.* Hier sind Handlungen der Politiker gemeint, wie wir es auch bei Plutarch sehen werden. Was *π.* in Z. 36 bedeutet, steht dahin; wenn *[πολι]τεύματο[ς ἐ]πανό[ρ—θω—]* richtig ergänzt ist, darf man auf Änderung oder Wiederherstellung der Verfassung schließen[63]).

Bei Diodor finden wir *π.* in einer aus Polybios bekannten Anwendung in dem aus einem Geschichtswerk des 3. Jahrhunderts stammenden Abschnitt[64]) XVIII 69, 4: *τοῖς δὲ δήμοις ἀποδοῦναι*

Lichtenstein hält die *ἴση πολιτεία* im Edikt des Claudius für analog der alexandrinischen, Heichelheim (Auswärt. Bevölk. 29, 3) sieht die Gleichstellung von Gruppen der al. Juden mit den Makedonen als wahrscheinlich an. Daß sie Mitglieder des *πολίτευμα τῶν Περσῶν* sein könnten, hält Tait, der diese Vermutung (Archiv Pap. VII 10) erwähnt, selbst für unwahrscheinlich. Engers und Ehrenberg (Alexander u. Aeg. 27) führen ihre Autonomie auf den Gründer der Stadt zurück. Der oben geäußerten Ansicht kommt die von Bell (Juden und Griechen S. 10ff.) vertretene am nächsten: Die J. hätten das al. Bürgerrecht wohl nicht als Gesamtheit erlangt. Neben dem *πλῆθος* habe es eine höhere, den Makedonen gleichgestellte Klasse gegeben. Ähnlich Engers, der daraus das Recht auf die Bezeichnung *'Αλεξανδρεῖς* herleitet. Die Auffassung von Fuchs, (Die Juden Aegyptens S. 96, zitiert von Bell), das *πολίτευμα* sei eine Sonderklasse gewesen, möchte ich in dieser Formulierung ablehnen, ohne freilich F.'s Begründung zu kennen.

[62]) Das Politeuma der Juden hat seine eigenen, althergebrachten Gesetze gehabt (*κατὰ τοὺς ἰδίους αὐτῶν νόμους* im Volksbeschluß von Ephesos, Jos. Ant. XIV 10, 25 § 262, vgl. § 116: *τὰ συντάγματα τῶν 'Ιουδαίων . . . χρώμενα τοῖς πατρίοις τῶν 'Ιουδαίων νόμοις* (in Aegypten u. Kyrene). Diese Auffassung teilen Mommsen (RG V 490. 497), Zucker (Beitr. zur Gerichtsorganisation 52), Schubart (Archiv f. Pap. V 120, 2), Jouguet (Vie municip. 21); verworfen wird sie von Partsch (Archiv Pap. V 455) und von der Graeca Halensis (Dikaiom. 38). Solange nicht zwingendere Gegengründe beigebracht werden als in den beiden letztgenannten Abhandlungen, halte ich entschieden daran fest. Vgl. noch die klaren, einleuchtenden Ausführungen von Engers (Klio XVIII 80ff.). Über die Rechtsverhältnisse der Juden im römischen Kaiserreich s. auch Th. Reinach, bei Daremberg-Saglio III 1. p. 624. und Partsch, Die Schriftformel im röm. Provinzialprozeß 58, 2. 83ff. — Über den juristischen Status und die Gliederung einer jüdischen Militärkolonie: Ed. Meyer, Der Papyrusfund von Elephantine, bes. 12. 28. 31. 37.

[63]) Demosth. 24, 22: *ἐπανόρθωσις τῶν νόμων.* Polyb. III 118, 12: *πρὸς τὰς τῶν πολιτευμάτων διορθώσεις.* Über den Stil des Didymos BKT. I p. XXIX: 'Kompromiß zwischen Alexandrinismus u. Attizismus'.

[64]) Schwartz, REV 685: 'Alles spricht für Hieronymus, sehr viel geht auf ihn zurück: aber Diodor hat ihn unmöglich direkt exzerpiert . . . Megasthenes und Eratosthenes benutzt; Diodors Gewährsmann hat Autor der Diadochenzeit leicht überarbeitet'.

τὴν αὐτονομίαν . . . τὰ δὲ πολιτεύματα τὴν ἐκ τῆς αὐτονομίας παρρησίαν ἀπέλαβον, da sind es die demokratischen Poleis, *δῆμοι*. Von der republikanischen Verfassung steht es XII 11, 3: *Θούριοι . . . πρὸς τοὺς Κροτωνιάτας φιλίαν συνθέμενοι καλῶς ἐπολιτεύοντο. συστησάμενοι δὲ πολίτευμα δημοκρατικὸν διεῖλον τοὺς πολίτας εἰς δέκα φυλάς.*

In derselben Weise verwendet Dionysios v. Hal. den Ausdruck A. R. I, 41, 1: *Ἡρακλῆς καθιστὰς νομίμους βασιλείας καὶ σωφρονικὰ πολιτεύματα*[66]) von „gemäßigten Freistaaten" gegenüber „gesetzlichen (legitimen oder konstitutionellen) Monarchien", also in dem gleichen Gegensatz wie Polybios. Ein diesem Autor eigentümlicher Gebrauch kehrt auch in VIII 90, 3 wieder: *τὸν κόσμον τοῦ πολιτεύματος, ὃν βούλεται* (der Diktator) *καταστησάμενον ἀνδράσι τοῖς κρατίστοις ἀποδοῦναι τὰς ἀρχάς. π.* ist der Staat, *κόσμος τοῦ π.* seine Verfassung[67]). Diese Beispiele passen zu den sonstigen Beobachtungen über den Wortschatz des Werkes[68]). Dagegen folgt derselbe Schriftsteller im Urteil über Isaios (I 1 p. 587) dem attischen Gebrauch: *εἰπεῖν οὐκ ἔχω, οὐδὲ δὴ περὶ τοῦ βίου τἀνδρός, οἷός τις ἦν, οὐδὲ περὶ τῆς προαιρέσεως τῶν πολιτευμάτων οὐδέν, ἀρχὴν εἰ προείλετό τινα ἢ πολιτείαν.* „Wie er sich im öffentlichen Leben bewegt, zur Politik gestellt hat"[69]), soweit ist der Sinn klar; die letzten Worte aber können bedeuten, entweder 1. „ob er ein staatliches Amt übernommen oder überhaupt sich mit Politik befaßt hat"[70]), oder 2. „ob er die Alleinherrschaft oder die Republik höher geschätzt hat"[71]). Beide Auffassungen können

---

[65]) Nach demselben Gelehrten (a. a. O. 681) stammen die Bücher XI—XV teils aus Ephoros', teils aus Philistos' Geschichtswerk.

[66]) 'regna legitima et moderatas res publicas constituit' übersetzt Wesseling in der editio Bipontina.

[67]) Über diese Verbindung vgl. Hirzel, Themis 283°.

[68]) S. Christ-Schmid II⁶ 475.

[69]) Vgl. Demosth. 18, 59: *πολλῶν προαιρέσεων οὐσῶν τῆς πολιτείας τὴν περὶ τὰς Ἑλληνικὰς πράξεις εἱλόμην ἐγώ.* 108: *καὶ τὰ τοιαῦτα προῃρούμην πολιτεύματα.*

[70]) Ähnlich Reiske in seiner Ausgabe. Bd. V, 587, 3: 'aut quas in republica functionis gesserit, vel an magistratum aliquem aut civile regimen habuerit'.

[71]) *πολιτεία* steht hier offenbar an Stelle von *πολίτευμα*, vgl. Aeschin. 3, 150: *ἀπομιμούμενος τὴν Κλεοφῶντος πολιτείαν.* Eine auffällige Bedeutung dieses Wortes (vergleichbar mit den nachher unter Chion angeführten Beispielen) findet sich im dritten *γένος Ἰσαίου* (Biogr. p. 261 West.): *λέγεται δὲ μειράκιον μὲν ὢν ἡδοναῖς σχολάζειν — ἀνὴρ δὲ γενόμενος τοσοῦτον μεταβεβληκέναι τὴν πολιτείαν, ὥσθ' ἕτερον ἐξ ἑτέρου δοκεῖν.*

aus Attikern belegt werden[70]) und entsprechen auch dem Stil des Polybios[71]). Immerhin halte ich die zweite für zutreffend, zumal Isaios kein geborener Athener, sondern Chalkidier gewesen ist[73]).

Ein Beispiel findet sich auch in den Lebensbeschreibungen der zehn Redner, die unter Plutarchs Namen gehen. Obwohl sie zum großen Teil von Dionysios[74]) herrühren, also in der chronologischen Anordnung hierher gehören, so möchte ich die betreffende Stelle doch erst bei den Inschriften erwähnen, da sie in einem Volksbeschluß steht, der, aus früherer Zeit stammend, als echt bezeugt ist[75]).

Strabon nennt die Stadtgemeinde von Emporiae π., III 4, 8, p. 160 C: *δίπολις δ' ἐστὶ . . . πρότερον τῶν Ἰνδικητῶν τινας προσοίκους ἔχουσα, οἱ καίπερ ἰδίᾳ πολιτευόμενοι . . . τῷ χρόνῳ δ' εἰς ταὐτὸ πολίτευμα συνῆλθον, μικτόν τι ἔκ τε βαρβάρων καὶ Ἑλλήνων*[76]). Von Stadtgemeinden und ihren territorialen Gebieten, von Städten[77]) heißt es XII 3, 37, p. 560 C: *Πομπήιος . . . τὴν Μεγαλόπολιν συνθεὶς ταύτην τε εἰς ἓν τήν τε Κουλουπηνὴν καὶ τὴν Καμισηνήν . . . οἱ δὲ μετὰ ταῦτα ἡγεμόνες τῶν Ῥωμαίων τῶν δυεῖν πολιτευμάτων τούτων τὰ μὲν τοῖς Κομάνων ἱερεῦσι προσένειμαν* . . . einige Zeilen weiter wird von einer Stadt gesagt: *καὶ ἔστι σύστημα*[78]) *καθ' αὑτὸ τὸ πολίχνιον συνοικισάντων τὰ Κάρανα*. Von Kelten und Germanen wird IV 4, 2, p. 196 C berichtet: *τῇ φύσει καὶ τοῖς πολιτεύμασιν ἐμφερεῖς εἰσι καὶ συγγενεῖς ἀλλήλοις*, "ihrer Natur und ihren staatlichen Einrichtungen nach" (so Norden, Germ. Urgesch. 81,

---

[72], Polyb 4, 1. 5: *καλλίστῃ προαιρέσει χρῆσθαι δημοκρατικῆς πολιτείας* (vgl. Aeschin. 2, 172: *τὸ τῆς δημοκρατίας πολίτευμα.* Ps.-Plut. Mor. p. 851 [s. u.]. Polyb. 30, 6, 3: *χρήσιμον — τὰς προαιρέσεις τῶν παρ' ἑκάστοις πολιτευομένων ἐπισκέψασθαι*).

[73]) Christ-Schmid I [6] 563, 4.

[74]) Dinarch ed. Blass [2] p. XV. Christ-Schmid I [6] 614. 2. II [6] 516, 7.

[75]) Wilamowitz, Antig. v. Karyst. 190. Niese, Gr. Gesch, II, 232, 6. 7. 233, 5.

[76]) Liv. 34. 9: iam tum [i. J. 195] Emporiae duo oppida erant muro divisa. unum Graeci habebant, alterum Hispani . . . tertium genus Romani coloni ab Divo Caesare . . . adiecti. nunc in corpus unum confusi omnes Hispanis prius, postremo et Graecis in civitatem Romanam adscitis.

[77]) Zur Sache vgl. Rostowzew, Kolonat 272. 294, Mommsen RG III, 150 f.

[78]) Dieses Wort verwendet Strabo ebenso gern wie Polybios zur Bezeichnung eines staatsrechtlichen Zustandes, z. B. p. 337 C: *συστήματα δήμων*, 660: *σύστημα Χρυσαορέων συνεστηκὸς ἐκ κωμῶν*, 813: *σύστημα πολιτικὸν ἐν τῷ Ἑλληνικῷ τρόπῳ* (anders 646 a. E.: *τῆς πολιτείας σχῆμα*).

der S. 101 auf Poseidonios als den Urheber der Worte hinweist). „Staatswesen" auch VI 3, 4 p. 280 C.

In anderer Bedeutung kommt *π.* an drei Stellen bei Philon vor[79]), die im Zusammenhang des Textes betrachtet werden müssen. De opif. mundi p. 43, 38 (§ 143 C.—W.): *οἱ λέγοιντ' ἂν ἐνδίκως μεγαλοπολῖται τὸν μέγιστον περίβολον οἰκεῖν λαχόντες καὶ τῷ μεγίστῳ καὶ τελειοτάτῳ πολιτεύματι ἐγγραφέντες*[80]), und de Jos. § 69: *ἐφιέμενος δ' ἐγγραφῆς τῆς ἐν τῷ μεγίστῳ καὶ ἀρίστῳ πολιτεύματι τοῦδε τοῦ κόσμου.* Die Bürger der fingierten Polis wohnen innerhalb der größten Mauern, verzeichnet als Angehörige des *μέγιστον π.* (In der Regel werden die jungen Männer in die Bürgerverzeichnisse eingetragen, wenn sie in den Kreis der Bürger eintreten.) Die Attribute, *μέγιστον* und *τελειότατον* im ersten, *μέγιστον* und *ἄριστον* im zweiten Beispiel, werden gewöhnlich vom Staate, der Polis und ihrer Verfassung gebraucht, können aber auch von der Bürgerschaft, den Staatsbürgern gesagt werden[81]). Diese Bedeutung „Bürgerschaft" finden wir auch de conf. ling. p. 421 (§ 109) *ἐγγράφονται δ' οἱ μὲν ἀστεῖοι τῷ τῆς προτέρας πολιτεύματι,* besonders bei Berücksichtigung der §§ 107 und 111. Die Guten und Bösen werden nicht in eine schon vorher bestehende Gemeinde aufgenommen, sondern bilden erst eine solche. Mit dieser Bedeutung vergleiche ich die Art des Aristoteles, die Vollbürgerschaft als *π.* zu bezeichnen; vergleichsweise wäre auch das römische ius Quiritium zu nennen.

Ähnlich heißt es im Philipperbrief 3, 20: *ἡμῶν τὸ πολίτευμα ἐν οὐρανοῖς ὑπάρχει, ἐξ οὗ καὶ σωτῆρα ἀπεκδεχόμεθα.* Die Übersetzung „unser Wandel ist im Himmel"[82]) würde dem attischen Sprachgebrauch entsprechen; aber bei einem Denkmal der Koine werden wir lieber den von Polybios u. a. her bekannten Sinn unterlegen und „Gemeinde" oder besser „Heimat, Vater-

---

79) Diese Stellen vergleicht Wetstein mit Philipperbr. 3, 20 (Nov. Test. II, 277).

80) Zum Gedanken vgl. etwa Cic. Acad. I 5, 21. Augustin de civ. dei 19, 3 a. E.

81) *ἀρίστη πολιτεία* ist bei Aristoteles die beste Verfassung, in jüngeren Inschriften: die guten Sitten der Bürger, gutbürgerlicher Lebenswandel — beides sehr häufig.

82) Das N. T., nach der deutschen Übersetzung Luthers, Stuttg. 1914. Zum Gedanken s. u. Tatian ad Graec. 19, 2.

land"[83]) übersetzen. Verwandt damit ist die Wendung *συμπολῖται τῶν ἁγίων καὶ οἰκεῖοι τοῦ θεοῦ*[84]), von Raphel[85]) durch „Landsleute", von Luther[86]) durch „Bürgerschaft" wiedergegeben[87]).

Den polybianischen Gebrauch erkennen wir bei Josephus wieder, der schon einmal zu berücksichtigen war (beim Aristeasbrief), in der Betrachtung über den jüdischen Staat, g. Ap. II, 16 § 164 *ἄλλοι δὲ ταῖς πλήθεσιν ἐπέτρεψαν τὴν ἐξουσίαν τῶν πολιτευμάτων.* 165 . . . *ὁ δ' ἡμέτερος νομοθέτης* . . . *θεοκρατίαν ἀπέδειξε τὸ πολίτευμα, θεῷ τὴν ἀρχὴν καὶ τὸ κράτος ἀναθείς.* Das erste *π.* enthält den allgemeinen Staatsbegriff; vom zweiten wage ich nicht zu entscheiden, ob es dieselbe Bedeutung hat oder die des üblichen *πολιτεία,* wofür hier das neugeprägte *θεοκρατία* steht[88]). In demselben Buch wird (§ 184 *τὴν ὅλην κατάστασιν τοῦ π.*) die „Einrichtung des Staatswesens" gelobt.

Mit mehr Sicherheit läßt sich eine eigenartige Verwendung bei Epiktet feststellen, Diss. III 1, 35 Sch. *καὶ παιδία . . . τιλλόμενα ἡμῖν εἰσάξεις εἰς τὸ πολίτευμα; καλὸς πολίτης καὶ βουλευτής* . . . da handelt es sich um die Bürgerschaft, aber nicht wie sonst im staatsrechtlichen Sinne, sondern als bürgerliche oder menschliche Gemeinschaft oder, wie wir zu sagen pflegen, die „Gesellschaft"; wir können etwa übersetzen: „Willst Du die Kinder . . . so zugerichtet unter die Leute schicken?" Doch will ich nicht verschweigen, daß der Zusammenhang[89]) auch die Übersetzung „Staat" (res publica) erlauben könnte.

[83]) vgl. oben Polyb. 24, 10, 4. Zucker fügt hinzu: 'Joh. Weiss, Die Schriften des N. T. II ² 386 'unsere Heimat''.

[84]) Ephes. 2, 19.

[85]) Annot. in N. T. ex Polyb. p. 562.

[86]) Zitiert von Raphel, s. vorige Anm.

[87]) Lightfoot, The Epist. of St. Paul III ³ 1 z. St. '*πολίτευμα* may mean either (1) 'the state, the constitution, to which as citizens we belong', . . . or (2) the function which as citizens we perform', The singular points to the former meaning, which is also more frequent'. — Grimm, Lex. Graeco-Lat. (1868) s. u. 'res publica, cuius cives sumus'. Preuschen, Handwörterb. s. v. 'unser Staat liegt im Himmel'.

[88]) Wenger, Verfass. u. Verwalt. des europ. Altert. 44: 'Josephus Flavius hat zuerst das Wort Theokratie für das Jahvekönigtum gebraucht, dem das weltliche Königtum fremd oder doch überflüssig erscheinen muß, und das sich nur in königloser Zeit voll entfaltet'.

[89]) *τοιοῦτόν σε θῶμεν πολίτην Κορινθίων, κἂν οὕτως τύχῃ, ἀστυνόμον ἢ ἐφήβαρχον ἢ στρατηγὸν ἢ ἀγωνοθέτην; ἄγε καὶ γαμήσας τίλλεσθαι μέλλεις;* Im Sinne von 'Gesellschaft' kommt lat. civitas bei Sallust vor, B. Cat. 5, 8: corrupti civitatis mores.

Der Zeit nach[90]) gehört hierher noch eine besonders auffällige Stelle in dem Brief an Matris, der unter dem Namen des Platonikers Chion erhalten ist, ep. VII, § 3: *πάσῃ φιλανθρωπίᾳ δέξασθαί σε δεῖν τὸν ἄνθρωπον καὶ εἰπεῖν ὅτι 'οὕτως ἀμείβεται Χίων τοὺς βλασφημήσαντας' . . . ἡμῶν αὐτῶν χάριν γενέσθω τοῦτο τὸ πολίτευμα.* Hercher[91]) übersetzt das nicht unpassend „hoc nostra causa fiat artificium", deutsch kann man es wiedergeben „Diplomatenstreich, List", wie wir in der Umgangssprache auch von einem „Staatskerl, politischen Kopf" reden. Dieser Gebrauch erscheint bei oberflächlicher Betrachtung zunächst recht absonderlich; und doch ist er in der attischen Rede geradezu vorgezeichnet und vorbereitet, z. B. Demosth. XXII, 47 („Staatsstreich" — nicht als Fachausdruck, sondern entsprechend dem landläufigen „Staatskerl") und XVIII, 136 („eine solche Heldentat")[92]). Damit darf man die anscheinend entgegengesetzte Bedeutungsentwicklung von *τεχνίτευμα* vergleichen, das vom Verbum *τεχνιτεύειν* abgeleitet ist wie *π.* von *πολιτεύειν;* es findet sich zweimal in der Literatur, im Aristeasbrief[93]) von Kunstwerken und bei Maximus v. Tyr.[94]) von der Heilkunst oder von ärztlichen Verordnungen[95]) gebraucht.

Ursprünglich hatte das Wort sicherlich jene konkrete Bedeutung, die sich dann zur abstrakten umwandelte; das ist der natürliche Fortschritt. Schließlich begegnen wir dem Wort noch als Namen eines Vereins von *τεχνῖται*[96]), genau wie *πολίτευμα* von der Körperschaft der *πολῖται* gesagt. In ganz ähnlicher Weise sind beide Ausdrücke von ihrem eigentlichen Bereich her auf

---

90) Christ-Schmid II [6] 484. Überweg-Praechter [11] 358.
91) Epistologr. graeci z. St.
92) Vgl. auch Lucian Prom. 15 (unten).
93) § 78 Wendl. *ποικίλη γὰρ ἦν ἡ τῆς ἐπιφανείας ἐνέργεια· προσορώντων γὰρ πρὸς αὐτὴν τὴν τοῦ χρυσίου κατασκευὴν . . . ἐφ' ἕκαστον ἐπιβαλλούσης τῆς διανοίας τεχνίτευμα.*
94) Dis. p. 136 D = c. 28, 3a Hob. *τὴν ἰατρικὴν αὐτὴν . . . τίς ἂν ἡμῖν λέξει; ἐγὼ μὲν γὰρ ἀπορῶ, εἴ τινα ἐξευρήσω δεινὸν τὴν τέχνην . . . καὶ οὔτε πιστεύω τῷ τεχνιτεύματι. τί γὰρ οὐκ ἂν ἐθελήσασα πάντολμος ψυχὴ ἐπιτεχνήσαιτο;*
95) Polybios erzählt von einer Kriegslist (16, 4, 11) *κατὰ δὲ τὰς ἀντιπρώρρους συμπτώσεις ἐποίουν τι τεχνικόν*, vgl. 16, 6, 6.
96) OGI. 51, 10 (III. Jh. v. Chr.): *ἔδοξεν τεχνίταις τοῖς περὶ τὸν Διόνυσον κτλ. . . . ἐκτενῶς ἑαυτὸν συνεπιδιδοὺς εἰς τὸ συναύξάνεσθαι τὸ τεχνίτευμα . . .* (14) *δεδόχθαι τῷ κοινῷ τῶν π. τ. Δ. τεχνιτῶν.* Über diesen Verein: Poland, Vereinswesen 130. Plaumann, Ptolemais 60 ff.

andere Dinge übertragen worden. Nur äußerlich erscheint der Gang der Entwicklung umgekehrt, wenn wir nämlich die zeitliche Reihenfolge der Zeugnisse betonen. Beachtenswert ist noch die Herkunft der Inschrift des Artistenvereins; wir wollen daran denken, daß sie in Ptolemais in Oberägypten gefunden wurde, wenn wir nachher *πολίτευμα* gerade in jenen Gegenden in ähnlicher Bedeutung wieder antreffen, wie sie vorher im Aristeasbrief und jetzt beim Worte *τεχνίτευμα* vorkam.

Die gleiche ungewöhnliche Bedeutung haben vielleicht zwei Beispiele, die Hemsterhuis [97]) ohne Quellenangabe zitiert; ich habe sie nirgends wiedergefunden: „*σοφόν τι πολίτευμα, καλῷ πολιτεύματι περιγενέσθαι τῶν κινδύνων, συμφερόντως πολιτεύεσθαι ὑπέρ τινος* apud veteres usitata."

Vielfältig ist wieder die Verwendung bei Plutarch; ich ordne die Belege auch hier nach der Bedeutung.

I. Attischer Sprachgebrauch.

V. M. Caton. 26, 1: *ἔσχατον δὲ τῶν πολιτευμάτων αὐτοῦ τὴν Καρχηδόνος ἀνάστασιν.* Mar. 4*a*. *E.* Sull. 34. Crass. 13, 1. Nic. u. Crass. 2, 1. 2,5. Sertor. 23, 1. 24, 2. Pomp. 21, 5. *τὸν τοῦ π. καιρόν* [98]). 47, 1. *ἥψατο πολιτεύματος* [99]). Caes. 8, 4. 13, 2. *ὑποδύεται πολίτευμά τι* [100]). 14, 9. Ag. 2, 8 [101]). Demosth. 4, 5. *σφόδρα ἀριστοκρατικὸν αὐτοῦ π.* [102]). Ant. 9, 1. *κοινωνεῖν τοῦ π.* [103]). Arat. 35, 2. Oth. 4, 1 [104]). Überall ist die Rede von staatsmännischem Wirken, von politischer Tätigkeit, von öffentlichen Geschäften, bei denen manchmal der private Vorteil das Ziel der Politiker ist (z. B. v. Arati 35, 2). Diese Grundbedeutung tritt auch in den folgenden Beispielen hervor; sie bezeichnen aber

---

[97]) Zu Lucian. Prom. 15, ed. Bipont. p. 468.

[98]) Vgl. v. Othon. 4, 1. — Strab. p. 840 C: *ἡγεμόνας . . . Καῖσαρ πέμπει . . . πρὸς τοὺς καιροὺς πολιτευόμενος.*

[99]) Vgl. v. Caes. 37, 1. Aristid. 2: *ἥψατο ἀριστοκρατικῆς πολιτείας.*

[100]) Vgl. Polyb. 2, 21, 9: *πολλοὶ . . . τῶν Γαλάτων ὑπεδύοντο τὴν πρᾶξιν.*

[101]) *πολιτείας = πολιτευμάτων.* (Blass, Plut. ausgew. Biogr. V z. St.: '*ὑπόθεσιν*, die ihrem öffentlichen Wirken ursprünglich zugrunde liegende Idee, nämlich die Lage der armen Bürger zu bessern'.)

[102]) Anders Polyb. 23, 12, 8. 14, 1: *ἐν δημοκρατικῷ — ἀριστοκρατικῷ — πολιτεύματι.*

[103]) Vgl. Aeschin. 2, 8; *καὶ τῶν Εὐβούλου πολιτευμάτων, ἐν ἅπασι δὲ τούτοις ἐγὼ τέταγμαι.*

[104]) Vgl. v. Pomp. 21, 5.

zugleich die von den πολιτευόμενοι oder πολιτικοί neu eingeführten staatlichen Institutionen und leiten somit zur nächsten Gruppe über. Sol. 15,2: τοῦτο γὰρ ἐποιήσατο πρῶτον π., γράψας τὰ μὲν ὑπάρχοντα τῶν χρεῶν ἀνεῖσθαι. Caes. 37 a. A. Moral. p. 818 d (praec. reip. ger. 24).

II. Politische Handlungen und staatliche Einrichtungen = Tätigkeit der Staatsmänner und ihre Ergebnisse.

Lyc. 8. δεύτερον δὲ τῶν Λυκούργου πολιτευμάτων καὶ νεανικώτατον ὁ τῆς γῆς ἀναδασμός ἐστι. Lyc. 10. 11. Lyc. u. Numa 2. Pericl. 9 a. A.[105]) 12. Moral. 784 d (an seni resp. ger. 2). Besonders klar und deutlich ist der Sinn in diesen Beispielen: Lyc. 27. ξενικὰ συνάγοντας ἤθη καὶ μιμήματα βίων ἀπαιδεύτων καὶ πολιτευμάτων διαφορᾶς[106]). Lyc. 28 (= Aristot. fr. 538 R.)[107]). Numa 17. Luc. 5, 5.

III. π. bezeichnet Behörden und Ämter (ἀρχαί, τιμαί, wie bei Platon).

Moral. 796 b (an seni resp. ger. 25) πορρωτάτω τοῦ φθονεῖν ὄντα τὸν πολιτικὸν γέροντα . . . μὴ μόνον . . . συμβουλίαις ἀγαθαῖς, ἀλλὰ καὶ παραχωρήσεσι πολιτευμάτων[108]) τιμὴν ἐχόντων καὶ δόξαν.

IV. Wer in die politische Laufbahn eintritt, muß das volle Bürgerrecht besitzen; auch dieses wird π. genannt (wie bei Aristoteles).

Phoc. 28: τῶν ἀποψηφισθέντων τοῦ πολιτεύματος διὰ πενίαν ὑπὲρ μυρίους καὶ δισχιλίους γενομένων[109]). Cleom. 11, 2[110]). Cic. 30, 2: Κλώδιος . . . πολλοὺς δὲ καὶ τῶν ἀπόρων συνέτασσεν εἰς τὸ π.[111]).

---

105) Moral. p. 784 e: ἡ δὲ Περικλέους πολιτεία τὸ μέγιστον ἐν γήρᾳ κράτος ἔσχεν. Vgl. Ael. Aristid. de quattuorviris (IV) p. 146 (195 D): ἡ μισθοφορὰ καὶ τὸ νέμειν οὐ τῆς Περικλέους ἐστὶ πολιτείας.

106) Vgl. Aristot. fr. 543 R.: ὅπως μὴ ἐθίζωνται ἄλλων νόμων εἶναι φίλοι.

107) Der Ausdruck πολίτευμα ist hier wohl Eigentum des Plutarch, nicht aus Aristoteles entnommen.

108) v. Cat. min. 58: παραχώρησις τῆς ἀρχῆς.

109) Niese, Gr. Gesch I 210.

110) Niese, Gr. Gesch. II 316.

111) Cic. pro Mil. 87: incidebantur iam domi leges, quae nos servis nostris addicerent. — ἄποροι: Arist. Pol. 1279 b 8: δημοκρατία . . . πρὸς τὸ συμφέρον τῶν ἀπόρων. Vgl. 1295 b a. A., dazu Busolt, Staatskunde 194, 5.

V. Nicht eine beliebige Würde, sondern die höchste Stelle ist wohl v. Sol. 9, 2 gemeint, *'Αθηναίων ἐθελοντάς . . . δόγματος γενομένου τούτους, ἂν κατασχῶσι τὴν νῆσον, κυρίους εἶναι τοῦ π.*, freilich kann man darunter auch den Staat schlechthin verstehen[112]).

VI. Staatsverfassung.

Them. 4 *a. E.* (von der Flottenpolitik des Th.) *εἰ μὲν δὴ τὴν ἀκρίβειαν καὶ τὸ καθαρὸν τοῦ πολιτεύματος ἔβλαψεν ἢ μὴ ταῦτα πράξας.* — Ages. 20, 3 = Moral. 212c (Apophth. Lac. Ages. 52) *λέγειν . . . περὶ πραγμάτων καινῶν καὶ μεταστάσεως τοῦ π.* (Für beide Stellen hat der Schriftsteller wohl dasselbe Exzerpt benutzt.)

VII. Der abstrakte Begriff „Staat".

Lyc. 30 a. A. *ἡ πόλις . . . κατέλυε τὰς ἀδίκους δυναστείας καὶ τυραννίδας ἐν τοῖς πολιτεύμασι*[113]). Lyc. u. Numa 2: *τῆς δὲ διατάξεως καὶ τῆς διαιρέσεως τῶν πολιτευμάτων, ὀχλικὴ μὲν ἀκράτως ἡ τοῦ Νομᾶ . . . αὐστηρὰ δὲ ἡ Λυκούργου καὶ ἀριστοκρατική.* Das letzte Beispiel kommt dem Begriff „Verfassung" sehr nahe.

Nicht ganz eindeutig ist der Sinn in folgenden Belegen: Thes. 35, 4. *βουλόμενος ἄρχειν καὶ καθηγεῖσθαι τοῦ π., εἰς στάσεις ἐνέπεσε*: Staat oder Bürgerschaft. Ag. 3, 6: *ἐγκεκλικότων ἤδη τῇ διαφθορᾷ τοῦ π. ὁμαλῶς ἁπάντων*: Bürgerschaft oder Verfassung oder Staatswesen (öffentliches Leben). Rom. 20, 2: *Λουκερήνσης διὰ τὸ ἄλσος εἰς ὃ πολλοὶ καταφυγόντες ἀσυλίας δεδομένης τοῦ π. μετέσχον*: Bürgerrecht, ius honorum.

Die Beispiele aus Plutarch bringen keine neue Bedeutung, zeigen aber die bisherige Entwicklung geradezu in voller Entfaltung. Vielleicht ist der Gedanke nicht gänzlich abzulehnen, daß hie und da die Ausdrucksweise der Quellen von Einfluß gewesen sei[114]).

Arrian Anab. V 2, 2: *ὡς δὲ καὶ τοὺς νόμους ἐπύθετο αὐτῶν* (der indischen Nysäer) *καὶ ὅτι πρὸς τῶν ἀρίστων τὸ πολίτευμα ἔχεται . . . ἠξίωσε ξυμπέμψαι καὶ τῶν προεστώτων τοῦ πολιτεύματος* heißt an der ersten Stelle „Regierung", an der zweiten

---

[112]) Busolt, Gr. Gesch. II 218/219⁰.
[113]) Vgl. [Demosth.] 17, 7; aber bei Plutarch ist *ἐν τοῖς πολιτ.* soviel wie *ἐν ταῖς πόλεσιν.*
[114]) Christ-Schmid II[6] 521 ff. Hirzel, Plutarch 44.

„Gemeinwesen“, ebenso (res publica) VII 15, 5: *Ἀλέξανδρον ὑπὲρ Ῥωμαίων τι μαντεύσασθαι . . . περὶ τοῦ πολιτεύματος ἅμα διαπυνθανόμενον.*

Eine Bedeutung, die sich mit Demosth. XXII 47 und Chion ep. VII § 3 berührt, zeigt Appian B. C. III 2, 2: *ὁ δὲ αὐτὴν* (Antonius den Senat) *χαλεπαίνουσαν ἐνὶ τοιῷδε πολιτεύματι* (Ermordung des Amatius) *ἐς εὔνοιαν ἑαυτοῦ μετέβαλεν.*

Bei dem Attizisten Lukian begegnet uns der Gebrauch der attischen Redner, Prometh. 15: *ὅτι μὴ γενομένων τῶν ἀνθρώπων ἀμάρτυρον συνέβαινε τὸ κάλλος εἶναι τῶν ὅλων . . . ὑμεῖς δέ, τιμᾶν ἐπὶ τῷ πολιτεύματι τούτῳ δέον, ἀνεσταυρώκατέ με καὶ ταύτην μοι τὴν ἀμοιβὴν ἀποδεδώκατε τοῦ π.*[115]). Das ist von der Verwendung im Briefe Chions nicht sehr verschieden.

In ganz anderer Bedeutung erscheint das Wort bei Marcus Aurelius, IV 4, 1f.: *καὶ ὁ νόμος κοινός· εἰ τοῦτο, πολῖταί ἐσμεν, εἰ τοῦτο, πολιτεύματός τινος μετέχομεν· εἰ τοῦτο, ὁ κόσμος ὡσανεὶ πόλις ἐστί. τίνος γὰρ ἄλλου φήσει τις τὸ τῶν ἀνθρώπων πᾶν γένος κοινοῦ πολιτεύματος μετέχειν*; Die nach gemeinsamem und gleichem Recht leben, sind Mitbürger, Angehörige einer bürgerlichen Gemeinschaft[116]); diese umfaßt die Welt (*κόσμος*), und auf der Zugehörigkeit zur Weltbürgerschaft beruht das Bürgerrecht der Glieder der menschlichen Gesellschaft[117]). Dieselbe Weise findet sich XI 8, 3, wo *κοινωνία* in ähnlichem Sinne gebraucht ist.

Was Tatian mit *π.* meint, ist schwer zu sagen, ad Graec. 19,2 = 21, 12 Schw.: *κόσμου μὲν γὰρ ἡ κατασκευὴ καλή, τὸ δ' ἐν αὐτῷ πολίτευμα φαῦλον.* Wir können hier verstehen „Menschengeschlecht“[118]) oder „menschliches Leben“[119]); jenes wäre auf die hellenistische Bedeutung „Bürgerschaft“, dieses auf die attische

[115]) 'vos vero, quem decebat ob sollers inventum honoribus afficere, in crucem sustulistis me', Hemsterhuis-Reitz in der ed. Bipont. 151; Anm. zu S. 468: 'proprie quidem *πολίτευμα* sapiens aliquod viri prudentis consilium ad remp. constituendam aut commoda civitatis augenda: sed tum quoque callidum quodvis inventum, atque ingeniose excogitatum quod cuivis singularem aliquam utilitatem pariat'. Das Übrige s. oben im Text.

[116]) S. o. Epict. Diss. 3, 1, 35. Der kaiserliche Philosoph war von Epiktets Lehre stark beeinflußt (Überweg-Praechter[11] 524).

[117]) Ähnliche Gedanken des Philon u. a. s. Anm. 80.

[118]) Vgl. Epiktet und Marc. Anton., oben.

[119]) Dieser Gebrauch von *πολιτεύεσθαι* ist in den Inschriften durchaus üblich.

„staatsbürgerliche Lebensweise“ zurückzuführen, wobei π. = πολιτεύεσθαι ist[120]).

In den Reden des Aelius Aristides treffen wir, wie natürlich, die attische Art an, de quattuorv. (XLVI) p. 265 D (327 C) und p. 363 D (465 C). Diese Stücke stimmen mit Plutarchs Erzählung auch im Gebrauch unseres Wortes überein und sind wahrscheinlich aus seinen Bioi übernommen[121]). Nicht anders verwendet er das Wort εἰς Ῥωμ. p. 99,14 K. (333 D): *ποῖα πολιτεύματα ἐπολιτεύσατο ἐν τοῖς ἀρχομένοις* (Alexander).

Wie sich Cassius Dio auch sonst des attischen Wortschatzes bedient, so verwendet er π. in der uns von Demosthenes her geläufigen Weise. Er läßt Antonius in der Leichenrede sagen (XLIV 40 a. A.) *ἄρξομαι περὶ τῶν κοινῶν αὐτοῦ πολιτευμάτων* (Caesars) *λέγειν*, wie gewissenhaft und uneigennützig sich Caesar bei der Staatsverwaltung gezeigt habe[122]). Ihm stellt er die Ausbeuter gegenüber, die *τὴν πολιτείαν μηκέτι κοινήν, ἀλλ' ἰδίαν αὐτῶν νομίζοντες εἶναι* (c. 43, 4). Im Anfang der Rede (36,1) heißt es von Caesars Taten: *τῶν εἰς τὸ κοινὸν αὐτῷ πεπολιτευμένων*.

An Polybios' Ausdrucksweise werden wir durch Diogenes Laert. erinnert, v. Pittaci I 75 (c. 4,2 Cob.): *δέκα ἔτη κατασχὼν καὶ εἰς τάξιν ἀγαγὼν τὸ πολίτευμα κατέθετο τὴν ἀρχήν*, „cum rem publicam praeclare constituisset“ (Cobet)[123]).

Hier ist noch ein Beispiel zu erwähnen aus der nach der Überlieferung von Libanios stammenden Hypoth. zu Demosth. X: *οὗτος ὁ λόγος . . . ἔχει . . . τὸ περὶ τῆς ὁμονοίας π.*, das geht auf den allgemeinen attischen Gebrauch zurück (Tätigkeit des Staatsmannes), hat aber fast schon die spezielle Bedeutung „Vortrag über staatliche Dinge, Staatsrede“.

---

120) Geffcken, Zwei griech. Apologeten 110, 3: 'Man versteht erst den überaus schwerfällig zum Ausdruck gebrachten Gedanken, wenn man den Satz *κόσμον — φαῦλον* zur Grundlage nimmt. Die *μαντική* soll nur wieder die Schlechtigkeit der Götter und ihren verderblichen Einfluß auf die Menschen zeigen, die dadurch auch das Dasein der Welt ins Schlechte verwandeln'. Über die Quellen Tatians p. 111 f.

121) Busolt, Gr. Gesch. II 630.

122) *κοινὸν πολίτευμα* als 'Gemeinwesen' Polyb. 2, 41, 6. IG. V 1, 1524, 11.

123) Die Belegstelle stammt vielleicht aus Apollodor (Busolt, Gr. Gesch. II 477, 2).

Die Zeugnisse aus Hesych habe ich oben nach den attischen, entsprechend ihrer Herkunft, aufgeführt; desgleichen die aus Photios und Suidas, die, äußerlich betrachtet, die letzten sind, unter den hellenistischen Quellen.

Der letzte originale Beleg steht in der Novelle 74 des Cod. Iustin., c. 4 a. A: *νενοθευμένων ἡμῖν ἐντεῦθεν συναλλαγμάτων ἐπλήσθη τὸ πολίτευμα*, „res publica inde falsis contractibus repleta est“ (alte Übersetzung).

In der griechischen Literatur des Mittelalters kommt das Wort, soviel ich weiß, nicht vor. Im Neugriechischen hat es die Bedeutung „Staatsverfassung“[124]. Auch neugebildete Ableitungen gibt es bei modernen Schriftstellern: *πολιτευματικός* (*δικαιώματα, μεταβολαί, θεσμοί* u. a.). Vom Verbum *πολιτεύεσθαι* sind weitergebildet *πολιτευμός* (frz. civilisation) und *πολιτευσις* = *πολιτεύεσθαι*[125].

II. Die epigraphischen Belege.

Nachdem der Sprachgebrauch der Schriftsteller untersucht ist, gehen wir zur Erläuterung der epigraphischen Zeugnisse über. Das erste ist die Verordnung Alexanders über die Rückberufung der Verbannten von Chios (333/2 v. C.), Syll.³ 283: *τοὺς φυγάδας τοὺς ἐκ Χίου κατιέναι πάντας, πολίτεομα δὲ [εἶ]|ναι ἐν Χίωι δῆμον*. Das königliche Schreiben ist von den Behörden der Stadt zweifellos wörtlich wiedergegeben worden; dagegen spricht auch nicht die seit dem Ende des V. Jhs. gebräuchliche ionische Schreibweise *εο* für *ευ*[126]. Die Bedeutung des Wortes kennen wir aus Aristoteles: das *πολίτευμα* ist *κύριον* und kennzeichnet die *πολιτεία, κύριος* aber soll hier der Demos sein, also die Demokratie eingerichtet werden, vgl. Z. 5: *ὅπως μηδὲν ἐναντίον ἦι τῇ δημοκρατίαι*[127].

Der zeitlich nächste Beleg ist zwar nicht auf Stein oder Erz, sondern in einem Kodex überliefert, soll aber als athenisches

---

[124] S. die Wörterbücher u. d. W.

[125] Kumanudis, *Συναγ. νέων λέξ. ἀθησαυρ.*, u. d. W.

[126] Syll.³ 168 a 2. — von Ditt. Syll. ist im folgenden immer die dritte Auflage zitiert.

[127] Vgl. Arist. Pol. 1278b 10. 1279a 25.

Psephisma, wie schon früher bemerkt[128]), unter die Urkunden aufgenommen werden. Der Beschluß zu Ehren des Demochares v. J. 271/0[129]) ist vom Verfasser der vitae X oratorum aus irgend einer Sammlung attischer Inschriften entnommen[130]), Ps.-Plut. Mor. p. 851 f. = Biogr. Gr. ed. Westerm. p. 292: *Λάχης Δημοχάρους αἰτεῖ . . . Δημοχάρει Λάχητος εἰκόνα . . . φυγόντι μὲν ὑπὲρ δημοκρατίας . . . μόνῳ Ἀθηναίων τῶν κατὰ τὴν αὐτὴν ἡλικίαν πολιτευσαμένων μὴ μεμελετηκότι τὴν πατρίδα κινεῖν ἑτέρῳ πολιτεύματι ἢ δημοκρατίᾳ.* Die Verfassung ist gemeint, die gewöhnlich *πολιτεία* genannt wird, während dieses Wort gleich darauf die bei den Rednern übliche Bedeutung von *τὰ πολιτεύματα* hat: *καὶ τὰς κρίσεις καὶ τοὺς νόμους . . . ἐν ἀσφαλεῖ ποιήσαντι διὰ τῆς αὐτοῦ πολιτείας.*

Bekannt ist das Bündnis zwischen den Bewohnern von Smyrna und denen von Magnesia, ungefähr aus d. J. 244. Sein Hauptinhalt ist folgender[131]) (O G I. 229): in Magnesia und seiner Umgebung liegen Truppen in Garnison, die, in der Urkunde nach Standorten und Waffengattungen aufgeführt, offenbar eine gewisse Selbständigkeit in der Verwaltung genießen, sei es innerhalb der dienstlichen Verbände oder in einer vereinsartigen Organisation. Sie schwören, die Gesetze und politischen Einrichtungen der Smyrnäer zu beobachten, Z. 59 ff.: *ὀμόσαι δὲ τοὺς μὲν ἐμ Μαγνησίαι κατοίκους τῶν τε κατὰ πόλιν ἱππέων καὶ πεζῶν καὶ τοὺς ἐν τοῖς ὑπαιθρίοις τασσομένους κα[ὶ]*$^{60}_{\|}$ *τοὺς ἄλλους τοὺς καταχωριζομένους εἰς τὸ πολίτευμα . . .* (damit stimmt der Eid der Smyrnäer überein, Z. 72). Es ist hier nicht der Ort, die Untersuchung über Truppenteile und sonstige Bewohner anzu-

---

128) Vgl. die Anm. 74. 75.

129) Swoboda R E IV 2863.

130) Drexel, Der Perieget Heliodor, M A I. 37 (1912) p. 125: '. . . nur das antiphontische Psephisma stammt aus Caecilius (und weiter aus Krateros), die übrigen sind schon älteres Gut der Biographie. Daß sie aus periegetischer Quelle geflossen, wie Keil meint (Herm. 30 [1895] 199—240), ist nicht wahrscheinlich, da über die in ihnen genannten *εἰκόνες* ursprünglich in den Biographien nicht mehr gesagt war, als sich aus dem Text der Psephismen selber entnehmen ließ, und die bestimmten Angaben erst *χ* hineingebracht hat'.

131) Ich will nicht wiederholen, was die von Dittenberger genannten Gelehrten und W. Schubart (Quaest. de reb. milit. 35 ff.) über die rechtliche Stellung der Soldaten Richtiges vorgebracht haben. Nur abweichende Ansichten werde ich andeuten. — Der Status *τῶν ἄλλων οἰκητῶν* wird beleuchtet durch Z. 46 ff. (vgl. Dittenb. a. 26).

stellen; es soll nur geprüft werden, was sich zur Erklärung des Wortes π. eignet, die bisher nicht befriedigend gelungen ist. Dittenberger[132] hält neben den Katöken — das sind die in Magnesia liegenden Truppen, die Garnison von M., wie ich sie der Kürze halber nennen werde — die ἄλλοι οἰκηταί, τοὺς ἄλλους τοὺς οἰκοῦντας ἐν M. für einen abgesonderten Teil der Stadtbewohner, und zwar mit Recht[133]. Er erklärt ferner richtig die καταχωριζόμενοι εἰς τὸ π. (60. 72) 'quicumque praeter milites domicilium habent Magnesiae'; unter diesen freien Einwohnern griechischer Nationalität (51. 74) sind sicherlich zu verstehen 'qui domicilium habent M.' Wenn jedoch D. πολίτευμα im örtlichen Sinne als Stadtgebiet ansieht, so vermag ich ihm darin nicht zu folgen[134]. Gewiß bezeichnet π. nicht selten Staat und Stadt ganz allgemein, aber daß der geographische Begriff des Stadtbezirkes so genannt werden könnte, muß ich nach Prüfung aller mir bekannten Zeugnisse nachdrücklich bestreiten; es sei denn, daß der Ausdruck die Bewohner mit einschließt, so daß stets die Gemeinde mit zu verstehen ist. Sollte aber der Gelehrte in den καταχωρ. die in die Bürgerschaft von M. Aufgenommenen erblicken, so würde diese Ansicht durch die Tatsache widerlegt, daß den maßgebenden, herrschenden Bestandteil der Bewohnerschaft (das π. als κύριον τῆς πόλεως) eben die Soldaten bilden, daß diese nicht nur die Stadt regieren, sondern sogar die eigentlichen Bürger als Beisassen (inquilini) zwar nicht rechtlich, aber tatsächlich behandeln. Ich kann nicht glauben, daß durch die Worte οἱ ἄλλοι οἱ καταχωρ. εἰς τὸ π. nur die Griechen bezeichnet werden sollten, die in Magnesia wohnen und die rechtliche Stellung von Metöken haben, in den Militärverein aber als außerordentliche (συμπολιτευόμενοι) Mitglieder aufgenommen wären[135]. Vielmehr glaube ich nicht fehlzugehen,

---

[132]) In Anm. 13.

[133]) Ed. Meyer vertritt offenbar dieselbe Meinung (Herm. 33 [1898] 646: 'Die an die zweite Stelle gedrängten Altbürger'); ebenso anscheinend die übrigen Gelehrten, wenn sie es auch nicht ausdrücklich sagen.

[134]) Auch bei Strab. XII 3, 37 waren nicht rein räumlich die Territorien zu verstehen, sondern die Verwaltungsbezirke der einzelnen Städte; und in I. G. XII 7, 49 (s. u.) ist mit der Stadt als Ort zugleich die Einwohnerschaft gemeint.

[135]) Das scheint Schubarts Auffassung zu sein (Klio X 63, 2), mit Rücksicht auf P. Teb. 32. Aber einem solchen Militärverein konnten wohl keine Zivilisten angehören. Außerdem werden in unserm Zeugnis die verschiedenen Bestandteile der Vereinigung im einzelnen aufgezählt. Schließ-

wenn ich folgendermaßen interpretiere: von den Katöken, den *κατὰ πόλιν ἱππεῖς καὶ πεζοὶ καὶ ἐν τοῖς ὑπαίθροις τασσόμενοι*, werden ohne Zweifel durch die Worte *οἱ ἄλλοι κτλ.* die bürgerlichen Einwohner geschieden[136]), in dem *πολίτευμα* aber erkenne ich das Bürgerrecht von Smyrna[137]). Dieses erhalten alle Soldaten sämtlicher Abteilungen und die übrigen freien, in Magnesia ansässigen Griechen[138]) Als Ausdruck für ihre Aufnahme in die Bürgerlisten[139]) wird *καταχωρίζεσθαι* gebraucht; gestützt wird diese Auffassung durch urkundliche und literarische Zeugnisse hellenistischer Zeit[140]).

Die gleiche Bedeutung findet sich in dem Erlaß Philipps V. betr. Verleihung des Bürgerrechts von Larisa an die fremden Einwohner dieser Stadt (a. d. J. 219 u. 214), I G IX 2, 517 = Syll. 543, 5: *ἡ ὑμετέρα πόλις διὰ τοὺς πολέμους προσδεῖται πλεόνων οἰκητῶν. ἕως ἂν οὖν καὶ ἑτέρους ἐπινοήσωμεν ἀξίους τοῦ παρ' ὑμῖν πολιτεύματος, κτλ.* Vgl. die Wiedergabe im Dialekt von Larisa, Z. 12. Die ehemaligen Peregrinen werden nachher *πολιτογραφηθέντες* genannt (27, vgl. 41). Soweit ich sehe, kommt das Wort *π.* sonst nirgends in einem landschaftlichen Dialekt vor, und auch hier handelt es sich um die Übersetzung eines in der Gemeinsprache abgefaßten Textes. Im zweiten Brief des Königs bezieht sich *π.* zugleich auf Bürgerschaft und

---

lich wird durch viele Beispiele bezeugt, daß gewöhnlich nicht ein Verband alle Soldaten umfaßte, sondern mehrere sich aus den Truppen je einer Waffengattung oder einer Garnison (bzw. eines Quartiers) zusammensetzten (so in Athen u. Priene, s. Anm. 159. 160).

[136]) *οἱ ἄλλοι οἰκηταί* (35. 46. 50), *τοῖς ἄλλοις τοῖς οἰκοῦσι* (oder ähnl.) *ἐμ Μαγνησίᾳ* (45. 51. 74, 92).

[137]) Zu dieser Bedeutung vergleiche man *πολιτεύεσθαι* 'Bürger sein', Cagnat I G R. III 704 und in vielen anderen Inschriften aus Lykien.

[138]) Eine gewisse Schwierigkeit liegt darin, daß im Eid der Smyrnäer (72ff.) nach Aufzählung der Truppen auf die Worte *τοὺς καταχωρ.* folgt: *καὶ ποιήσομαι αὐτοὺς πολίτας* (74/5); doch steht vorher die Schwurformel der gleichsam in die Bürgerschaft der Smyrnäer schon aufgenommenen Bewohner von Magnesia (60). Wie freilich die verschiedenen Klassen der Einwohner von Magn. ein einziges Politeuma gebildet haben sollten, kann ich mir nicht denken.

[139]) Das nimmt offenbar auch Egger an (Traités publ. 115): '. . . et les autres qui sont admis à ce droit de bourgeoisie'.

[140]) Z. B. B G U 578 = Mitteis Chr. 227, 15 *χειρόγραφον ἐν δημοσίῳ κ.*, P. Teb. 32, 20: *ἐν τῆι ἱππαρχίαι*, Syll. 633, 22 *ἐν τῆι συνθήκηι*, Diodor 13, 114, 3 *εἰς βίβλον*, Dionys. Hal. A. R I 6: *εἰς ἰδίαν πραγματείαν*, u. a. m. — Syll. 633, 95 steht dafür: *προσγραφῆναι πρὸς τὸ πολίτευμα*. — Über die Registrierung: Wilhelm, Beitr. zur Inschr.-Kunde 257.

Bürgerrecht (29: *ὡς πλείστων μετεχόντων τοῦ π.*, 32: *Ῥωμαῖοι . . . τοὺς οἰκέτας . . . προσδεχόμενοι εἰς τὸ π.*).

Beide Bedeutungen enthält *π.* auch im Vertrag über wechselseitige Verleihung des Bürgerrechts, der 173/72 zwischen Milet und Herakleia geschlossen worden ist, Milet 1 n. 150 = Syll. 633, 59: *προσγραφῆναι πρὸς τὸ π. τὸ Μιλησίων*[141]).

Nur die Gemeinde, die Bürgerschaft ist offenbar in einem um zehn bis zwanzig Jahre jüngeren Dekret von Keramos in Karien gemeint, Michel 458, 6: *ἐν δυσχερεῖ καταστάσει γενομένου τοῦ πο|[λ]ιτεύματος . . . ἐπειρᾶτο τὴν πρὸς τὸ | πλῆθος αὔξειν εὔνοιαν*[142]).

Über die stark verstümmelte delphische Inschrift SEG II n. 264 (— — *ἐ*] *ξεικάττιοι τὸ πολίτευμ*[*α* — — —) läßt sich nichts sagen; Pomtows Deutung von *π.* als 'Staat' (Klio XVIII 3 (1293) p. 261 n. 201) mag richtig sein, obgleich die von ihm angeführten Belege gerade nicht passen (Syll. 695, 13 und ²472, s. u.). Übri-

141) Obwohl es nicht ganz zum Thema gehört, glaube ich doch die verschiedenartigen Ausdrücke für ein und dieselbe Sache, Erwerb und Besitz des Bürgerrechts, in Kürze besprechen zu sollen. Der Inhalt der Zeilen 12—65 wird nicht ohne Grund in mannigfacher Weise ausgesprochen: anfangs wird richtig mit *ἰσοπολιτεία* die wechselseitige Verleihung des Bürgerrechts beider Städte benannt (12). Dieser Satz wird durch die Worte (34) *εἶναι πολίτας Μιλησίους Ἡρακλεωτῶν καὶ Ἡρακλεώτας Μιλησίων* sozusagen in seine Grund- und Hauptteile zerlegt, wie es in Volksbeschlüssen über Zuerkennung des Bürgerrechts üblich ist. Dieses Recht, dessen Wirkungen zunächst latent sind (vgl. Szanto, Bürgerrecht 23), erhalten von vornherein die Angehörigen beider Gemeinden, gleichgültig, in welcher sie wohnen; wer aber die bürgerlichen Rechte ausüben will, muß vorher bei der Gemeinde, deren civitas ihm zuteil wird, ordnungsgemäß angemeldet und registriert sein; in Z. 43 heißt es 'wer am politischen Leben teilnehmen will', in 54 'wer seine bürgerlichen Rechte ausüben will (vgl. 43ff. 54). Wer aber die Bedingungen nicht erfüllt hat, der darf nicht einmal in die Bürgerverzeichnisse aufgenommen werden (57); kürzer wird das in 62 wiederholt. Zum Schluß noch einmal die Unterscheidung von Ursache und Wirkung, Verleihung der politischen Rechte und ihrer Ausübung, in Z. 64: 'wem nach dem bestimmten Termin das Bürgerrecht einer der beiden Städte zuerkannt wird, der soll in beiden die daraus entspringenden Rechte genießen, wenn er vorher zehn Jahre in der Stadt gewohnt hat, in der er sich meldet'. Wer aber im Widerspruch zu den (sehr genauen) Bestimmungen an der *πολιτεία* teilnimmt, d. h. an den *ἀρχαί* — nach Aristoteles das Kennzeichen des Vollbürgers — der verfällt dem Gericht (65).

142) Francotte, La Polis gr. 213: 'Les mots *πολίτευμα*, *ὁ δῆμος*, me paraissent indiquer un véritable synoecisme'. Das gilt aber nur in Verbindung mit dem Ausdruck *συμπολιτεία* (Z. 4); *π.* und *δ.* geben für diesen eine bestätigende Ergänzung. Dazu JHSt XI (1890) p. 119: "The word *π* .... exactly describes the canton of Ceramus... a community which was not identical with the *πόλις*, but was made up of the *πόλις* and its associated *κῶμαι*." Vgl. Z. 18.

gens legt der Zusammenhang auch die Übersetzung 'Gemeinde' nahe, wie in dem gleichfalls Schiedsrichter betreffenden Dekret von Tenos (I. G. XII 5, 870)

Wir betrachten jetzt die Urkunde, durch die unser Wort recht eigentlich zum Gegenstand der Forschung geworden ist, P. Tebt. I 32 = Wilcken, Chrest. n. 448, aus der Zeit um 145 v. C.[143]). Besonders wichtig sind für uns die Zeilen 8—10 und 13—20, in Z. 9: *προ]χειρισθέντων ὑπὸ τ[ο]ῦ πολιτεύματ[ος τῶν Κρητῶν]*, 16: *γραμματεὺς τῶν κατοίκων ἱππέων* (*ἐπέσταλκε*, 15) *ἀπὸ τῶν ἐπικεχωρημένω[ν] τῶι πολιτεύματι τῶν Κρητῶν ἀνδρῶν φ', κτλ.* Im Heer der Lagiden waren die Truppenverbände im Anfang bekanntlich als Landsmannschaften organisiert, jedes Regiment umfaßte Leute einer bestimmten Nationalität und glich einem ethnischen Verein. Die Führer, zugleich Vereinsvorstände und Regimentskommandeure, führten die Befehle des Königs und der übergeordneten Dienststellen aus, ohne die rechtliche Selbständigkeit der einzelnen Abteilungen zu beeinträchtigen. Wie kam es aber, daß sich ein solches *πολίτευμα*, wie unser Papyrus lehrt, als vollwertige Befehlsstelle zwischen Oberkommando und Linienformationen einschieben konnte? Das Rätsel wird noch nicht durch die Vermutung gelöst, es sei nur die alte Selbstverwaltung noch in der Mitte des zweiten Jahrhunderts gewahrt worden; vielmehr muß das Politeuma eine ganz bestimmte behördliche Stellung in der Militärverwaltung eingenommen haben. Ich glaube diese nachweisen zu können. Der sogenannte *κάτοικος* nämlich hat in seiner doppelten Eigenschaft zweierlei Behörden über sich: als bäuerlicher Kolonist untersteht er den Zivilbehörden, deren unterste Instanz der *κωμογραμματεύς* ist (in unserem Text Eumelos)[144]), als Soldat gehört er einem Truppenverband an, dessen Offizieren er Gehorsam schuldet. Die höhere Einheit umfaßt in unserm Zeugnis Katökenreiter in den Unterabteilungen der

[143]) Die von den Forschern geäußerten Ansichten über das Heerwesen der Lagiden können hier nur gestreift, nicht im einzelnen bestätigt oder widerlegt werden. Auf unsern Text nehmen Bezug: Schubert Klio X (1910) 64ff., derselbe G G A 1913 p. 631, ders. Einführung in die Papyruskunde 257. Lesquier Les Instit. milit. de l'Egypte sous les Lagides 142ff. Plaumann Archiv Pap. VI 182ff. Oertel R E XI 17. Mario San Nicolò Aeg. Vereinswesen I 198ff. Ich brauche diese bekannten Untersuchungen wohl nicht zu jeder Einzelheit zu zitieren.

[144]) Grenfell-Hunt Anm. 1 z. St.

ἱππαρχίαι, Schwadronen der Kavallerieregimenter[145]). Es gibt auch Katökeninfanterie, *κάτοικοι πεζοί*, die offenbar den berittenen Katöken als militärische Verwaltungskörper gleichstehen (ich rede hier nicht von der Agrarverwaltung der Kolonisten). Nun darf man annehmen, daß berittene und Fußtruppen wieder in einem höheren Verband zusammengefaßt waren, wie im römischen Heer — der Vergleich paßt nicht genau, ist aber naheliegend — turmae den Legionen beigegeben wurden, oder wie in den Armeen unserer Zeit Infanterie, Kavallerie, Artillerie und technische Truppen im Divisionsverband vereinigt sind. Mit einer Division möchte ich im Hinblick auf die Vereinigung verschiedener Waffengattungen das Politeuma des Papyrus vergleichen. Wir sahen, daß ihm die Befehle des Königs und der Generalität zugehen; die Ausführung erfolgt entweder gleich beim Stab des Politeuma (Divisionsstab), oder sie wird den nachgeordneten Dienststellen, den Unterführern der Regimenter, Schwadronen usw. aufgetragen. Die Bedeutung der Politeumata läßt sich aber in ihrer Entwicklung noch genauer ergründen. Es steht fest, daß im ptolemäischen Heer die Regimenter zum großen Teil aus Soldaten bestanden, die in ein und derselben Gegend angeworben waren[146]), und unter dem Kommando der Offiziere, die sie aufgestellt hatten, eine gewisse Selbstverwaltung genossen. Sehr einleuchtend ist dafür Schubarts Hinweis auf die ähnlichen Verhältnisse in Wallensteins Heer[147]). Als die Herkunft der Söldner immer mehr an Einfluß auf die Zusammensetzung der Regimenter verlor, verringerten sich naturgemäß auch die Sonderrechte[148]). Die Folge davon war, daß aus einer bunt zusammengewürfelten Armee auf ihre Nationalität pochender Söldner ein diszipliniertes und nach einheitlichen Grundsätzen verwaltetes Heer hervorging[149]). So erhielt sich nur in den Völkernamen der Truppen ein Schatten der ur-

---

145) Meyer, Heerwesen 23ff.

146) Meyer, Heerwesen 7—16. Lesquier 107ff.

147) G G A 1913 p. 626.

148) *Z.* B. finden sich in derselben *δ' ἱππαρχία*: *'Αχαιός — Θρᾷξ — Μακεδών—Συρακόσιος*. Belege aus P. Petr. (aus den Jahren 226–219) bei Lesquier p. 293 Anf.

149) Die von Lesquier betonte straffe Gliederung und Zucht des ptolem. Heeres beurteilt Schubart nicht ganz so günstig (G G A 1913 p. 627).

sprünglichen Freiheit[150]). Für sehr wahrscheinlich halte ich, daß die Namen von ihren alten Trägern, denen sie wirklich zukamen, auch auf andere Regimenter übergingen[151]). Jene landsmannschaftlichen Verbände hatten sicherlich aus Truppen je einer Waffengattung bestanden, eben der Waffe, die dem einzelnen Stamm eigentümlich war: die kretischen Kontingente aus Bogenschützen, die persischen aus Reitern, die makedonischen aus schwerer Infanterie. Wäre diese Eigenart auch in den Politeumata gewahrt geblieben, so wären auch die Kleruchien nach Waffengattungen gesondert auf dem flachen Lande angesiedelt worden. Für die Alarmierung und den Exerzierdienst wäre das so vorteilhaft gewesen wie sonst das Wohnen in einer Kaserne. Trotzdem glaube ich nicht, daß in den Militärkolonien die Siedler nach ihrer origo zusammengelegt worden sind. Dadurch wäre ja der Boden für Verschwörungen und Meutereien vorbereitet worden; es braucht wohl nicht ausdrücklich hervorgehoben zu werden, daß die in der Verwaltung so überaus vorsichtigen und geschickten Ptolemäer diesem Übel vorzubeugen wußten. Hier mag der Hinweis auf die Tatsache genügen, daß im allgemeinen die Griechen es für gefährlich erachteten, mehrere Sklaven gleicher Herkunft an einem Ort zusammen zu halten[152]). Außerdem war es gewiß nützlicher, wenn

---

[150]) Die Militärverbände hatten wohl keine eigene Rechtsprechung (vgl. Dikaiom. 94 f. 96, 4); jedenfalls sind keine Kriegsgerichte bekannt.

[151]) Das soll natürlich nicht für alle Truppenteile gelten, wenigstens im III. Jh. Damals gab es *ἱππαρχίαι Θεσσαλῶν — Θρᾳκῶν — Περσῶν* (Lesquier 296). Dagegen erscheinen im II. Jh. als Soldaten *τῆς ε' ἱππαρχίας*: *Πέρσης — Μακεδών*, ebda. 304. Teb. 30 = Wilcken Chr. 233 (vor 115) Z. 10: *Μακεδόνος τῆς ε' ἱππ(αρχίας) τῶν (ἑκατονταρούρων)*, Z. 16: *Πέρσου τῆς αὐτῆς ἱππαρχίας*. Im III. Jh. besteht eine *Μυσῶν ἱππαρχία* (Lesquier 296), im II. Jh. kommt vor *ὁ δεῖνα Μυσὸς τῆς δ' ἱππαρχίας* (a. a. O. 308). Ferner im III. Jh. *Θρᾳκῶν ἱππαρχία* L. 296), im II.: *Θρᾷξ τῶν οὔπω ὑπὸ ἱππάρχην* 309. Aber auch am Ende des III. Jhs.: *Περγα[μηνὸς τῆς]τῶν Θρᾳκῶν ἱππαρχίας* (296). Sehr wichtig wäre die Ergänzung folgender Stellen (aus dem letzten Drittel des III. Jhs., bei Lesquier S. 297): *Θρᾷξ τ[ῆς τῶν . .] ἱπ[*, *'Αρκάδος τῆς τῶ[ν . . . ἱπ]παρχίας ἑβδομηκονταρούρων* (vgl. *ὁ δεῖνα, 'Αχ[αιός]* scil. *παρὰ ἑβδομηκονταρούρων ἱππέων* im Kopf einer Urkunde). Verschieden davon sind die *λααρχίαι* der Eingeborenen im II. Jh. (Lesquier 314 ff.). — Die Ethnika der Soldaten sind oft etwas anderes als die Namen der Truppenteile; so nennen sich im III. Jh. *'Αθηναῖοι* (P. P. III 21 [g] 37), *Καρδιανοί* (ebenda 21 [f] 3. 10) *τῆς ἐπιγονῆς* u. a. nach ihrer Heimatstadt, nicht nach dem Stamm, die Truppenformationen aber führen niemals einen Stadtnamen (vgl. Lesquier 321, besonders die Listen 'les patries des soldats' p. 110 f,. III. Jh., 122 ff. (II. Jh.).

[152]) Vgl. Büchsenschütz, Besitz u. Erwerb 143 f., Busolt, Staatskunde 279 (278, 2).

man bei plötzlichem Kriegsausbruch oder Aufstand der Eingeborenen einen aus verschiedenen Waffengattungen gemischten Verband einsetzen konnte, als aus der einen Gegend oder Garnison Infanterie, aus jener Kavallerie, aus der dritten technische Abteilungen zusammenzuziehen[153]). Wir wissen auch, daß gemischte Verbände schon von Iphikrates und Epameinondas eingeführt und seitdem bei fortschreitender Kriegskunst immer wieder aufgestellt wurden[154]). Da man solche Formationen[155]) heute Divisionen nennt, habe ich diese Bezeichnung für die ptolemäischen Militär-Politeumata gewählt, ohne damit unbeweisbare Behauptungen über die Zusammensetzung im einzelnen oder über die Anzahl und den Umfang der Unterabteilungen aufstellen zu wollen[156]). Daß diese

---

[153]) Derartige Formationen heißen *τῶν ἐν τῶι Ἑρμοπολίτηι μισθοφόρων, ἱππάρχου τοῦ αὐτοῦ ν[ο]μοῦ κατοίκων ἱππέων*, P. Rein. 7, 3, vgl. Wilcken, Grundzüge 388 (Truppenverteilung) *κατὰ νομούς*. — Sehr ähnliche Verhältnisse gab es früher in den russischen und österreichischen Militärkolonien, s. Handbuch für Heer u. Flotte u. d. W. Kasaken (p. 333f.), Militärgrenze, Militärkolonie.

[154]) Droysen, Heerwesen 96. Daniels, Gesch. d. Kriegswesens I 43.

[155]) *ἐλεφαντηγοί* haben, wie Schubart (G G A 1913 p. 625) aus dem unveröffentlichten Berliner Pa. 13438 nachweist, unter den Kleruchen gesessen.

[156]) Ganz anders erklärt Lesquier die Rechtslage der Politeumata (p. 150): 'Le *πολίτευμα* apparaît donc comme une constitution utilisée par l'Etat pour des naturalisations des soldats; et la condition éthnique de certains individus a pu être ainsi modifiée par leur entrée dans l'armée ... l'entrée ... ne pouvait servir à personne plus qu'à des indigènes entrant dans l'armée régulière ...' usw. Aber wie konnte denn ein Makedone zu den Kretern, ein Perser zu den Mysiern (P. Fay. 11. 12, Lesquier 107) übergehen, von der angeseheneren Nation zu einer untergeordneten? Lesquiers Deutung beseitigt die Schwierigkeiten noch nicht; vgl. auch Schubart (G G A 1913, 631). Doch nimmt sie Schubart (Klio X 65) an, auch Jouguet (Vie municip. 15) und Oertel (RE XI 17). Was Stähelin daraus folgert, muß sehr eingeschränkt werden ('auch in die reguläre Armee strömten, allerdings unter der fiktiven Bezeichnung *Μακεδόνες*, massenhaft Ägypter ein', B p W 1913 p. 1522). Schönbauer, Z. f. Rechtsgeschichte 39 (1918) 243ff. äußert sich bei Behandlung der Agogimosklausel über die Politeumata. Ich greife die Hauptgesichtspunkte hier heraus: '*π.* staatsrechtlicher Sonderverband. Bei allen Bewohnern Ägyptens mit gleicher *τῆς ἐπιγονῆς*-Klausel ist anzunehmen, daß sie einem *π.* angehörten. Diese öffentl.-rechtlichen Personenverbände der Hellenen und Quasihellenen geben sich eine Rechtsordnung. Soldaten der ersten Ptolemäer waren in solchen Verbänden gruppiert, damit Quasibürger eines *π.* Politeumata hatten in Truppenverbänden ihren Ursprung, das geht aus Teb. 32 hervor. Nicht alle Politeumata mußten daraus hervorgehen, z. B. nicht *π. Ἰουδαίων*. (245) *τῆς ἐπιγ.* bezeichnet Angehörigkeit zum betr. Politeuma. Diese politische Stellung hat sich auf die Nachkommen vererbt. Dagegen bezeichnen Ausdrücke wie *Ἀθηναῖος τῆς ἐπιγ.* nur den Stolz auf die Abstammung; denn die Politeumata ersetzen nur eine Polis und weisen durchweg Völkerschaftsnamen auf. Wenn Juden als *Πέρσαι τῆς ἐπιγ.* auftreten (Archiv V 119, 2

Verbände die Namen der Regimenter beibehielten, die ihr Kern und ihre Grundlage waren, wirkt nicht befremdend, wenn wir daran denken, daß auch heute die Divisionen nach ihrem Hauptbestandteil bezeichnet werden als Infanterie- oder Kavalleriedivisionen. So wurden auch die Politeumata der Lagiden nach der in jedem vorwiegenden Truppengattung (ursprünglich Nation) genannt; war der Kern der Truppe ein Schützenkorps, so blieb der Name Kreter, waren es Phalangiten, so hießen sie die Makedonen[157]). Hatten die Politeumata früher eigene Satzungen gehabt (*αὐτονομία*), so blieb ihnen wenigstens ein Rest davon in der Wahl — nicht der Truppenführer, aber der Militärbeamten oder Vertreter (Soldatenrat entsprechend unseren Betriebsräten?), die wohl von den einzelnen Abteilungen (Regimentern) gesondert eingesetzt wurden (*προχειρίζεσθαι*); im Teb. 32 ist vielleicht von den beiden Wahlbeamten (Z. 8) der eine Vertreter der Infanterie, der andere Kavallerist. Immerhin muß die Autonomie in der Weise eingeschränkt gewesen sein, daß ein den Vorgesetzten mißliebiger Kandidat zum Rücktritt genötigt war.

Die Politeumata scheinen mir nicht nur aus der ethnischen Grundlage hervorgegangen zu sein[158]); auch die örtlichen Quartierverhältnisse werden zu ihrer Entwicklung beigetragen haben[159]). Wenigstens haben — von anderen Beispielen abgesehen — in Athen verschiedene Abteilungen sich quartierweise zusammengetan, um für ihre Führer Ehrendekrete zu verfassen[160]), und ebenso schickt die Burgbesatzung von Priene gemeinschaftlich Gesandte

P. Hamb. 2, 6), so bedeutet das, daß diese der Nation nach den Juden angehörten, politisch aber dem Politeuma der Perser', usw.; s. jetzt noch Heichelheim, Auswärt. Bevölk. 14 ff. und Meyer zu P. Hamb. I n. 2. n. 64.

[157]) Wenn wir das Politeuma der Kreter so erklären, haben wir auch einen Grund für die Benennung des Dryton S. d. Pamphilos als *Φιλωτέρειος* und zugleich als *Κρής*. Über diesen Mann s. Plaumann, Ptolemais 65 ff. Eine andere Deutung gibt Jouguet Vie municip. 15 (nach Lesquier 142:) 'il est en effet possible ... que les membres de ces associations aient du ou pu faire partie du *δῆμος* de Ptolémais et d'Alexandrie, et c'est une explication du cas obscure de Dryton'.

[158]) Plaumanns Ansicht über den Zusammenhang zwischen Politeumata und Katöken bedarf noch näherer Prüfung (Archiv VI 182 f.). Vgl. P. Meyer, Griech. Texte S. 30. — Sonst s. noch Oertel RE XI. 1, 13 ff.

[159]) Syll. 654 A 11: *'Αθηναίων οἱ ἐν ἄστει τεταγμένοι* — 12) *ἐν Πειραεῖ* — 13) *ἐν τῶι ναυτικῶι* — 15) *ἐν τοῖς φρουρίοις*. Dazu Ziebarth, Griech. Vereinswesen 118.

[160]) I G II 5, 619 b — Syll. 547.

[161]) Inschr. v. Priene n. 19.

zum Stadtrat, der ihre Ehrenbeschlüsse ausführen soll[161]). Umgekehrt führt ein Stadtviertel noch nach Jahrhunderten den Namen der ehemaligen Garnison (s. u. Öst. Jahresh. 1922 B 271).

Mag nun meine Erklärung des Politeuma im Faijûm, die sich nur auf die ägyptischen Militärverhältnisse stützt, richtig oder gekünstelt erscheinen, auf jeden Fall lernen wir das Wort π. in einer neuen Bedeutung kennen, die sich mit den früher gefundenen durchaus verträgt. Wenn wir den ethnischen Ursprung des militärischen Politeuma betonen, so fällt uns die π. genannte jüdische Landsmannschaft ein; berücksichtigen wir aber den Stand der Entwicklung, den der Papyrus zeigt, so können wir die Regimenter und ihre Unterabteilungen mit den Phylen und Demen hellenischer Stadtstaaten vergleichen. Denn auf dieser Einteilung beruht die Gemeindeverwaltung, auf jener die Militärverwaltung. Darin finde ich auch die Erklärung für folgende Tatsache: in vielen außerhalb Ägyptens gefundenen Inschriften seit der Regierung Energetes' II.[162]), die Ehrenbeschlüsse von Militärvereinen (*κοινά*) und Landsmannschaften enthalten[163]), werden diese vorzüglich auf gemeinsamer Verehrung der heimischen Götter beruhenden Verbindungen[164]) niemals als *πολίτευμα* bezeichnet, sondern stets als *κοινόν*[165]). Dabei werden oft *συμπολιτευόμενοι* erwähnt; ich halte sie für Kameraden anderer Abstammung als die eigentlichen Vereinsangehörigen, überhaupt für außerordentliche Mitglieder. Daß aber zu einem fremden Truppenteil abkommandierte Mannschaften in ihrem dienstlichen Verhältnis als *συμπολιτευόμενοι* geführt wären, kann ich mir nicht denken; denn das Verbum kommt von *πολίτης*, und

[162]) Meyer, Heerwesen 93.

[163]) San Nicolò (Äg. Vereinswesen I 198) kann ebenfalls in den *κοινά* nicht Truppenteile erblicken; wie er aber zu der Vermutung kommt (199), die Militärbehörden hätten sie als Kadres zur Auffüllung der Heeresbestände benutzt, ist mir nicht ersichtlich.

[164]) Die Grundlage aller Vereine und Genossenschaften war wenigstens dem Anschein nach gemeinsamer Kultus, vgl. z. B. Ziebarth, Vereinswesen 4 u. a. Wilamowitz, Antig. v. Karyst. 277.

[165]) Gewöhnlich werden Koina und Politeumata unterschiedslos vermischt, z. B. von Lesquier (144f.) und — mit Einschränkung — Schubart (Einführ. 257); allein San Nicolò nimmt — unter den mir bekannten Arbeiten — daran Anstoß, ohne jedoch einen Grund anzugeben (I 200: 'Neben die *κοινά* stellt Lesquier die *πολιτεύματα*. Dagegen ließe sich manches einwenden'). Ich kann hier nicht ausführlicher darauf eingehen, glaube aber im Text den großen Unterschied zwischen P. und K. genügend dargetan zu haben. Neuerdings betont Kornemann wieder die Gleichartigkeit der militärischen π. und κ. (RE Suppl. IV 916).

so heißen die Kriegskameraden als Landsleute (sonst σύσκηνοι[166]). Wenn die Angehörigen der Artistenvereine ebenfalls als συμπολιτευόμενοι in den Urkunden erscheinen, so erklärt sich das aus dem Umstand, daß der große Künstlerverband geradezu einen eigenen Staat bildete[167]).

Es bleibt noch die Frage offen, ob die Politeumata als privatrechtliche oder öffentlich-rechtliche Körperschaften anzusehen sind. Da die Politeumata der Juden und der Kreter keine bloßen Privatvereine sind, sondern eine hervorragende Bedeutung im Staatswesen haben, neige ich mehr zu der staatsrechtlichen Auffassung. Die eigenartige Stellung der jüdischen Bürgerschaft ist ja hinreichend nachgewiesen, und die Vertreter des kretischen Politeuma haben ihre bestimmten Aufgaben und Rechte in der Militärver-

---

[166]) Anders Schubart, Quaest. de reb. mil. 44: 'an praeter milites cives participes fuerint communitatis illius dubito . . . haec vox [συμπολιτευόμενοι] eo spectare videtur', und Anm. 2: 'vox certe civitatem quondam in illo κοινῷ fuisse demonstrat', soweit ist das wohl richtig, aber den folgenden Ausführungen kann ich mich nicht anschließen: 'συμπολιτευομένους alios milites esse vix cogitari potest, quia hoc verbo genus quoddam a militibus Thracibus plane diversum significatur' (zu JHSt XII 195 = O G I. 143). Auch P. Meyer (Heerwesen 93ff.), der die Koina als 'Landsmannschaften, Kult- u. Vereinsgemeinschaften' ansieht, scheint mir nicht das Richtige zu treffen, wenn er sagt 'sie haben jede einen besonderen Führer, unterstehen aber in ihrer Gesamtheit dem einheitlichen Kommando des Generalgouverneurs'. Für Poland (Vereinswesen 80. 128) ist die Sache zweifelhaft. Richtig sagt Lesquier (Instit. mil. 144): les κοινά . . . sont des organisations . . . rien publiques', weniger gut vergleicht er sie mit den Politeumata, die doch unter das Staatsrecht fallen. Vgl. auch S. 124 bei Lesquier. Zutreffend sagt Ziebarth (Vereinswesen 122): 'Kypros. Hier hielten die Soldaten landsmannschaftlich zusammen' und B p W 1904 p. 1190 (zu συμπολιτεύεσθαι in O G I. 143): 'Die Landsmannschaften in Cypern haben also diesen Terminus für ihre außerordentlichen Mitglieder dem Staatsrecht entlehnt.' Den Kern der Sache trifft Dittenberger (Anm. 6 zu O G I. 143): 'sine dubio ei mercennarii, qui origine ad nullam ex eis gentibus pertinebant, quae concilia sua habebant in exercitu Cyprio, tamen alicui ex illis sodalitatibus se aggregabant. Hi sunt οἱ συμπολιτευόμενοι.

[167]) Ziebarth, Vereinswesen 74. 84.

[169]) Über sie urteilt ähnlich Oertel (Die Liturgie 38): '. . . Spuren, die aus dem griechischen Vereinsleben herstammen müssen. Die wichtigste . . . das πολίτευμα der Kreter, mit seinen selbst gewählten Organen, die zwischen Staats- (Militär-) Behörde und die Soldaten für gewisse Zwecke eingeschoben sind . . . die πολιτεύματα-Organe . . . sind also die wirklichen Interessenvertreter, nicht die γραμματεῖς . . .' Heichelheim (Auswärt. Bevölk. 8ff.) kommt zu dem Ergebnis, das π τ. Κρητῶν sei ein Verein mit Wahlbeamten. Die Beweisführung in meiner Diss. de historia vocis π. (1923, Jena, S. 34ff.) hat er mißverstanden (a. a. O. 30, 2), und mit ihm Berve (Phil. Woch. 1926 Sp. 41), doch betont B. den rein militärischen Charakter der π. in älterer Zeit.

waltung[168]). Dagegen besitzen die landsmannschaftlichen Kriegervereine (*κοινά*)[169]), die man ja nicht als *π.* bezeichnen darf[170]), keine Bedeutung für dienstliche Angelegenheiten. Wie wir auch immer das *πολίτευμα τῶν Κρητῶν* erklären wollen, für die Geschichte des Wortes bleibt es ungemein wichtig als militärischer Verwaltungskörper und taktischer Verband.

Noch ein anderes ägyptisches Monument[171]) hat viele verschiedene Auffassungen hervorgerufen, eine in den Trümmern von Memphis gefundene Inschrift des II. Jhs., vielleicht des Jahres 112[172]) (Arch. Pap. III 128 n. 6 = O G I. 737): *"Ετους ἕκτου, ἐπὶ συναγωγῆς | τῆς γενηθείσης ἐν τῶι ἄνω Ἀπολλ[ω]νιείωι τοῦ πολιτεύματος καὶ τῶν | ἀπὸ τῆς πόλεως Ἰδουμαίων.*, s. auch Z. 5ff., 16) ... *ἔτι δὲ καὶ | ἐπὶ τῶν τοῦ πολιτεύματος εὐωχιῶν στεφανοῦσθαι*, und 20ff. Auf den ersten Blick unterscheiden wir vier am Beschluß mitwirkende Körperschaften: 1. *τὸ πολίτευμα*, 2. *τοὺς ἀπὸ τῆς πόλεως Ἰδουμαίους*, 3. *τὸ πλῆθος τῶν μαχαιροφόρων*, 4. *τὴν πόλιν*. Zwei von ihnen haben anscheinend das Dekret beantragt, das Politeuma und die Idumäer. Das Problem ist: in welchem Verhältnis stehen sie untereinander und jede von ihnen zu den übrigen Parteien? Ziebarth[173]) bezieht den Bericht über die Opfer und Diners (Z. 14. 18) auf einen Kultverein, setzt *πλῆθος* mit *πολίτευμα* gleich und findet damit vereinbar, daß die *πόλις* für sich genannt wird[174]); das würde

---

[169]) Die militärischen *σύνοδοι* haben offenbar aus Soldaten verschiedener Nationalität und verschiedener Waffengattungen, aber derselben Garnison bestanden (vgl. San Nicolò I 202. Oertel RE XI 17: 'Militärvereine, die Leute verschiedener Nationalität umfaßten'.)

[170]) In der Einleitung zu P. Hamb. I 3 n. 57 spricht P. Meyer von einem Politeuma der Nesioten, dem die vier Flottensoldaten der Urkunde angehörten; ich weiß nicht ob der Ausdruck da angebracht ist. Auch Schubart (Gnomon II 745) äußert sich darüber ablehnend.

[171]) Der Zeit nach wären erst einige andere Inschriften zu behandeln; ich möchte jedoch das Zusammengehörige nicht trennen, zumal nur ein Unterschied von wenigen Jahren vorliegt.

[172]) Das Datum ist unsicher· es könnten auch die Jahre 176 oder 165 sein. Maspero nimmt sogar das sechste Jahr des Philopator an = 217/6 (vgl. Lesquier, Instit. milit. 144), dagegen s. Strack, Archiv III 129. Sollte vielleicht eine besondere Ära zugrunde liegen?

[173]) BpW 1906 p. 363.

[174]) A. a. O.: 'Die erwähnten Opfer und Schmausereien passen sehr gut zu dem Leben in einem Kultverein, so daß also *πλῆθος* und *πολίτευμα* annähernd identisch wären ... Die Vereinsbrüder haben den Mund etwas vollgenommen und sich als Vertreter von ganz Memphis gefühlt, so wie sonst mehrfach in der Begründung von Ehrendekreten privater Vereine die Verdienste des zu Ehrenden um die gesamte Vaterstadt mit betont werden.'

auf ein beliebiges πλῆθος oder κοινόν passen. Aber abgesehen davon, daß πολίτευμα etwas ganz anderes ist als ein privater Soldatenverein (κοινόν)[175], übergeht Z. noch einen wichtigen Punkt, der nachher zu erörtern ist. Annehmbarer erscheint es mir, unter π. eine Truppenabteilung, ein Bataillon oder sonst eine Formation zu verstehen. Dieses muß nicht unbedingt allein aus Idumäern bestanden haben, eine Ansicht, die von allen früheren Bearbeitern der Urkunde geteilt wurde. Aus dem Wortlaut geht es jedenfalls nicht hervor. Ich möchte vielmehr Folgendes zur Diskussion stellen: 1. das πλῆθος τῶν μαχαιρ. ist das Politeuma selbst, so daß Dorion zweierlei Ämter bekleidet, a) das Kommando der Truppe (στρατηγὸς τοῦ πολιτ.)[176], b) die Vorstandschaft oder Priesterstelle des Vereins, der gerade aus den Soldaten des Politeuma besteht (ἱερεὺς τοῦ πλήθους). Die ἀπὸ τῆς πόλεως Ἰδουμαῖοι sind dann — wenn wir die ganze Truppe als aus Idumäern bestehend ansehen — von dem gesondert, vielleicht in einem φρούριον konzentrierten Politeuma abkommandiert, etwa zum Polizeidienst (wie in Rom die cohortes urbanae, in Ägypten sonst die ἔφοδοι); oder, wenn das Politeuma nicht idumäisch ist, können wir in den „Idumäern aus der Stadt" die Platzwache von Memphis sehen[177]. Wollen wir also das Politeuma als Truppenverband (ja nicht als Militärverein) interpretieren, so können wir ein ähnliches Verhältnis der Garnison zur Zivilbevölkerung feststellen wie in Magnesia[178]: die Städter haben gar nichts, die Soldaten alles zu sagen, die Gemeindeverwaltung wird vom Truppenkommando ausgeübt.

2. Doch scheinen mir dagegen zwei Bedenken zu sprechen: erstens hat das Militär in Ägypten (die Hauptstadt Alexandreia ad Aeg. nehmen wir aus) nicht den Einfluß auf die Zivilverwaltung wie

---

[175]) Poland erwähnt die Inschrift nur flüchtig (Vereinswesen 267 A +++: 'Offizieller Art sind die von Priestern und ἱεροψάλται vorgetragenen Hymnen in Memphis', vgl. 399 Anf.) und weist nach, daß in Ägypten religiöse oder kaufmännische Vereinigungen σύνοδος genannt werden (p. 161); πλῆθος sei soviel wie κοινόν (168).

[176]) '„Zweifellos der στρατηγὸς νομοῦ" (Zucker).' Diese Auffassung wird jetzt durch SEG II 871 gestützt, schließt aber die andere nicht aus.

[177]) Annehmbar ist Dittenbergers Auffassung, die Idumäer seien ein Teil der μαχαιροφόροι-Formation (Anm. 7). Poland, Vereinswesen 168 XXX; τὸ πλῆθ. τῶν μαχ. = οἱ ἀπο τ. πολ. Ἰδ.

[178]) Oben O G I. 229. Schubart (Quaest. de reb. mil. 35) vergleicht die ägyptischen Katöken mit den asiatischen. Über diese Oertel, R E XI, 1.

in manchen Gegenden Asiens und überhaupt keinen großen Anteil am bürgerlichen Leben; zweitens läßt sich aus der Inschrift nicht nachweisen, daß sie von einem Militärverein herrühre. Ferner kann der Platzkommandant ja viel für die Stadt tun, z. B. die Tempel neu herrichten, aber was brauchen sich seine Leute oder gar eine Fremdenkolonie dafür zu bedanken, wenn es die Bürgerschaft selbst nicht tut?[179] Es wäre doch Sache der Gemeinde[180], in erster Linie wenigstens, ihren Dank dafür auszudrücken, denn sie hat den größten Vorteil von solchen Freundlichkeiten[181]. Ich glaube daher, daß hier mit *πολίτευμα* tatsächlich die Stadtgemeinde bezeichnet wird, doch nicht die gesamte Bevölkerung, wie wir es für ein anderes Land annehmen dürften, auch nicht die Stadt im Gegensatz zum Dorf (*πόλις* — in Ägypten gibt es ja nur wenige *πόλεις*, alles andere ist *χώρα*), sondern nur der Teil der Einwohnerschaft, der wirklich eine selbständige, mit einer bestimmten *αὐτονομία* ausgestattete politische Gemeinde ist. Solche Gemeinden konnten in Ägypten außer den Juden nur die Griechen bilden; in Memphis aber gab es, wie durch mehrere Texte gut bezeugt ist[182], tatsächlich eine griechische Kolonie, einen landsmannschaftlichen Verband der unter Barbaren lebenden Hellenen, der natürlich *πολίτευμα* heißen kann[183]. Nicht so wichtig ist für

---

179) Zucker verwirft diese Frage; das *Ἀπολλωνιεῖον* könne den Idumäern gehört haben.

180) Nach Zucker wäre *πόλις* vielleicht als *μητρόπολις* zu verstehen. Ich muß einräumen, daß ich gegen seine Einwendungen nichts vorzubringen weiß; nur habe ich bisher keine bessere Erklärung der Inschrift gefunden.

181) P. Meyer (Klio VIII 432): 'Der ganze Zusammenhang erfordert den Namen einer Landsmannschaft ... Bei den Idumäern läßt sich der Kult eines von den Griechen als Apollon bezeichneten Gottes nachweisen ... die Stadt und die daselbst stationierten Edomiter beschließen eine Ehrung.' Es ist nicht wahrscheinlich, daß die Idumäer ihre heimischen Götter in einem griechischen Heiligtum verehrt hätten; so müßte also von den vorhandenen Apolloheiligtümern das *ἄνω Ἀπ.* den Idumäern gehört haben.

182) Steph. Byz. s. *Ἑλληνικὸν καὶ Καρικόν. τόποι ἐν Μέμφιδι, ἀφ᾽ ὧν Ἑλληνομεμφῖται καὶ Καρικομεμφῖται, ὡς Ἀρισταγόρας* (= F H G II 98 n. 5). P. Lond. I 50 p. 48 9. Wilcken, Chr. 30 (G G A 1894 p. 725), Grundzüge 18. Wilamowitz, Staat u. Ges.² 164. Zucker verweist auf die neuerdings in den Briefen des Zenon von Philadelphia aufgetauchten *Φοινικαιγύπτιοι* (PSJ. V n. 531). In I 488 findet sich ein Stadtviertel *Συροπερσικόν* in Memphis.

183) Strack, Archiv III 130: 'Bürgerschaft und Garnison des Gemeinwesens x ehren den Dorion.' Dittenberger, Anm 2 'cur illic *τοῦ πολιτεύματος* neque vero *τοῦ δήμου* dicatur, dubium est, sed putaverim ideo factum, quia potestas de eiusmodi rebus decernendi non penes totum populum

uns die Frage, ob die ἀπὸ τῆς πόλεως Ἰδουμ. einen Truppenteil darstellen und vielleicht mit dem πλῆθος τ. μαχαιρ. identisch sind, oder ob sie neben den μαχαιροφόροι als landsmannschaftliche Korporation der idumäischen Zivilbevölkerung von Memphis auftreten, wie wir es für diesen Ort von den Karern wissen[184]. Für unsern Zweck genügt die Feststellung, daß das Politeuma allem Anschein nach eine mit bestimmten politischen Vorrechten ausgestattete Gemeinde auf ethnischer Grundlage ist. Wir dürfen sie trotz ihrer vermutlich stärker ausgeprägten Autonomie auf eine Stufe mit dem Politeuma der alexandrinischen Juden stellen[185].

Ein erst vor kurzem bekannt gewordener, um etwa 50 Jahre älterer Stein aus Unterägypten zeigt einige Verwandtschaft mit dem vorigen (B. S. Alex. V 119 = SEG 871). Er verkündet die Weihung eines Heiligtums für Ptolemaios VI. und Kleopatra II. durch den ἀρχισωματοφύλαξ und Gouverneur des Xoïtes, den Böoter Kaphisodoros, der zugleich ἱερεὺς τοῦ πολιτεύματος ist, durch seine Söhne und die ἐπισυνηγμένοι ἐν Ξόει Βοιωτοὶ [καὶ] οἱ σ[υμ]πολιτευόμενοι. Das π. ist offenbar das böotische Regiment, die συμπ. Leute anderer Nationalität, wenn das Ethnikon um

tunc esset, sed angustioribus finibus circumscripta'. Schubart (Klio X 63): 'Da nun völlig klar ist, daß mit πολίτευμα nicht die Stadt Memphis gemeint ist, so muß es in ihr eine Körperschaft gegeben haben, die diesen Namen verdiente, und ich glaube, dies kann nur die griechische Bevölkerung gewesen sein.' Wilcken, Grdz. 18: 'Ob das πολίτευμα ... die Organisation dieser Hellenomemphiten ist ... ist mir sehr zweifelhaft', vgl. Anm. 6. Engers (Klio XVIII 80): 'Die Idumäer sprechen von ihrer Organisation als πόλις. (Anm. 5:) 'Sinn so klar ...' (gegen Dittenberger und Schubart). San Nicolò, Äg. Vereinswesen. I 200, 5 scheidet dieses Politeuma von den Militärvereinen. Bouché—Leclercq, Hist. des Lagides III 175, 1 (nach Foucart) und Lesquier 144 halten das Politeuma der Idumäer für einen Truppenteil. Was Bouché-L. über die staatsrechtliche Stellung von Memphis allgemein ausführt, glaube ich schon widerlegt zu haben: 'non seulement la ville n'est pas nommée [das ist nicht ungewöhnlich] ... mais Memphis, ville égyptienne, n'avait certainement pas un organisme qui lui permit de voter des décrets.' Vielleicht hat Strack bereits das letzte Wort in der Frage gesprochen (a. a. O. 30): 'es ist Gefühlssache, wohin man sich entscheidet.' — Der Wortlaut (besonders Z. 16—19) scheint mir am ehesten für einen in staatlichen Formen organisierten Verband zu sprechen, weniger für eine Stadtgemeinde als für eine öffentlich-rechtliche Organisation.

[184]) Steph. Byz. (s. o. Anm. 182). Herod. II 154.

[185]) Zu den Problemen vgl. im allg. Wilcken, Grdz. 18, 6; Griech. Geschichte 217; er stellt auch die Erwähnung von τιμοῦχοι der Griechen fest, Chrest. 30.

d. J. 165 noch berechtigt ist, entweder Zivilpersonen oder Kameraden von anderen Truppenteilen, die an dem geselligen Leben der Böoter teilnehmen. Freilich kann man auch das *π.* in rein militärischen Sinne und unter den *συμπ.* Abkommandierte verstehen. Ich verkenne nicht, daß dadurch meine Ausführungen auf S. 304 wieder fraglich würden, lasse sie jedoch stehen, weil mir die Probleme noch keineswegs gelöst zu sein scheinen.

Hier mögen einige Inschriften von Sidon angeschlossen werden, die nach Buchstabenformen und Inhalt dem Ende des III. oder dem II. Jh. angehören[186]. Sie sind veröffentlicht und zum Teil behandelt Nr. 1. Revue archéol. 1899 II p. 43 = Revue biblique 1904 p. 519 n. A = OGI. 592, Nr. 2. Rev. bibl. 1904 p. 551 n. 2, Nr. 3. Rev. bibl. 1904 p. 552 n. 3, Nr. 4. Rev. bibl. 1904 p. 554 n. 8 = Rev. archéol. 1904 II p. 5 und IV p. 6. Es ist zweckmäßig, sie nebeneinander zu stellen: 1. *Καυνί(ω)ν τὸ πολίτευμα τ. δ, τοὺς αὐτῶν* [*πο*]*λίτ*[*ας*]. 2. *Σαέττας Τροκόνδου Τερμησ|σέων τῶν πρὸς Οἰνοάνδοις | Πι⟨σί⟩δης σύμμαχος Τερμησσέων | τῶν πρὸς Οἰνοάνδοις Πισιδῶν* ⁵‖ *τὸ πολίτευμα τὸν ἑαυτῶν πολείτην. χρηστὲ χαῖρε.* 3. *Πιναρέων τὸ πολίτευμα | Κάταρδιν Ἑρμακτιβίλου | Λύκιον. χρηστὲ καὶ ἄλυπε χαῖρε.* 4. [*Ἀρυκα?*]*νδέ*[*ων τὸ π*]*ολε*[*ίτευμα*] | [*Ἑρμάλ?*]*αον Δ*[*ημητ*]*ρίου* | [*Πισίδ*]*η* [*αὐτῶν*] *πολίτην* | [*χρησ*]*τὲ χ*[*α*]*ῖρε.* (Z. 3 besser [*τὸν*] *αὐτ*[*ῶν π*]*ολίτην,* Jalabert, Rev. archéol. 1904 IV p. 6). Gemäß den auf den meisten Grabsteinen befindlichen Soldatenbildern hat man als Verfasser der Inschriften Truppenteile oder Kriegervereine angenommen[187]. Ich muß von vornherein bemerken, daß man in den Politeumata keine militärischen (taktischen) Einheiten erblicken darf; denn die Regimenter trugen wenigstens im ptolemäischen Heer[188] keine Stadtnamen, sondern

---

[186] Perdrizet, Rev. arch. 1904 III 248: 'Sidon a fait partie . . . de 280 jusqu'au commencement du siècle suivant de l'empire ptolémaique . . . il n'est pas sûr que les stèles . . . ne doivent pas être du III[e] siécle.' Nur der Stein Rev. bibl. n. 5 verrät einen terminus post quem in der Benennung *ἀπὸ Γυθύου,* die nach Jalabert (Rev. arch. 1904 IV 15) v. J. 195, dem Gründungsjahre des *κοινὸν τῶν Λακεδαιμονίων* an, gebraucht werden konnte.

[187] Über die Bilder: Perdrizet, Rev. arch. 1904 III 234 ff. (über die Bewaffnung 240 ff.).

[188] Über die Nationalitäten im seleukidischen Heer: Bevan, House of Seleucus II 284.

Stammesnamen[189]); man müßte denn jedes Ethnikon, mit dem die Soldaten der Lagiden ihre Herkunft und bürgerliche Stellung bezeichneten, auf Regimentsnamen zurückführen[190]). Auch werden die Soldaten eines Politeuma wie Teb. 32 von ihren Kameraden nicht 'Landsleute' (*πολῖται*) genannt; diese Anrede kommt den Mitgliedern eines landsmannschaftlichen Vereins zu. Schließlich habe ich auch keinen Beleg dafür gefunden, daß die Angehörigen eines nur religiösen Zwecken dienenden Kultvereins so genannt würden. Zwar werden die außerordentlichen Mitglieder militärischer Privatvereine (*κοινά*) bisweilen als *συμπολιτευόμενοι* erwähnt, aber offensichtlich nur bei solchen Vereinigungen, in denen sich Landsleute aus verschiedenen Truppenteilen außer Dienst zusammengeschlossen haben[191]). Die landsmannschaftliche Verbundenheit wird aber in gleicher Weise von den ethnischen Kriegervereinen und von den nach ihrer Nationalität konstituierten Fremdenkolonien betont. Ich möchte darum annehmen, daß die Politeumata der Pisider, Kaunier, Pinarenser und anderer nicht erkennbarer Stammesgenossen unter die bürgerlichen Landsmannschaften zu rechnen sind. Nur fragt es sich, ob sie aus Leuten bestanden, die in verschiedenen Erwerbszweigen tätig waren, oder solchen, deren Beruf einzig und allein der Kriegsdienst war. Die mit Kriegerdarstellungen bemalten Steine legen den Gedanken an Berufssoldaten nahe. Aber kein Wort weist auf Militärvereine oder Abteilungen wenigstens eines stehenden Heeres hin[192]), und die Bilder sind wohl nur eine Ergänzung der Grabschriften, ohne daß sie den Lebensberuf der Verstorbenen angeben. Ich glaube, daß die Denkmäler Männern gelten, die Mitbürger oder sonst Angehörige der in Sidon ansässigen Landsmannschaften der Kaunier usw.

[189]) Die ptolemäischen Truppen erwähne ich nur vergleichsweise, denn Sidon stand von 201 bis 64 meist unter seleukidischer Herrschaft. Vgl. Niese, Gr. Gesch. II 578. Honigmann, R E ser. II t. II 2 p. 1293.

[190]) Es ist nicht denkbar, daß sich ganze Regimenrer aus je einer Stadt rekrutiert hätten.

[191]) Wenn bisweilen römische *κατοικοῦντες* in Volksbeschlüssen griechischer Städte als *συμπολιτευόμενοι* erscheinen, so ist das ganz wörtlich zu nehmen, denn die römischen Zivilisten nahmen an den Verwaltungsgeschäften ihres griechischen Wohnsitzes oft lebhaften und maßgebenden Anteil, vgl. Poland, Vereinswesen 110, Kornemann, De civib. Rom 45. Die Inschriften lehren aber, daß sie eigene conventus gebildet haben, nicht mit den Griechen zu einer Gemeinde verschmolzen waren.

[192]) Mit Recht bemerkt Perdrizet (Rev. arch. 1899 II 48), ein Militärverein müßte etwa so genannt werden: *τὸ κοινὸν τῶν ἐν Φοινίκῃ Καυνίων*.

waren[193]. Diese Fremdenkolonien haben wohl besondere Rechte und als Ausgleich die Verpflichtung zum Kriegsdienst gehabt[194]. Die besonders geehrten Verstorbenen sind vielleicht im Kampf gefallen oder haben sich auf andere Weise den Vorzug erworben, daß ihre Grabsteine durch Bilder an die Dienstzeit erinnern sollen[195]. Wie gesagt, sehe ich auch diese Politeumata als bürgerliche Landsmannschaften im Ausland (Fremdenkolonien) an[196].

Gotha. Walter Ruppel.

(Fortsetzung folgt.)

---

193) Perdrizet a. a. O.: '... croire que les Cauniens de Sidon descendaient de gens transportés en masse et d'un coup à Sidon.' Dies muß nicht gerade so gewesen sein.

194) So schon Perdrizet.

195) Vielleicht waren es *κενοτάφια*, Erinnerungsstätten für die Gefallenen.

196) Außer den Politeumata erscheinen als Weihende: Rev. bibl. 1904 p. 549 ff. n. B.) *οἱ ἑταῖροι*. n. 1) *ὁ ἀδελφός*. 4) die Witwe. 5) *οἱ φίλοι καὶ οἱ σύσκηνοι*. Ungewiß bleibt, ob sich die letzte Bezeichnung auf die einzelnen näheren Kriegskameraden der Toten bezieht oder auf einen Kriegerverein (*κοινόν*). Über die *σύσκηνοι* s. Poland, Vereinswesen 129. Vielleicht waren es Veteranenverbände, nicht Verbindungen von aktiven Soldaten eines stehenden Heeres. Der Titel *σημειοφόρος* (n. 1) muß nicht unbedingt einen militärischen Dienstgrad bezeichnen; er kommt auch bei Vereinen vor, vgl. Poland a. a. O. *σύμμαχος* aber (n. 1) 'in papyris aeg. aetatis byzantinae saepius significat tabellarium' (Heerwerden, Lex suppl. s. o). Jedenfalls können wir nicht sicher feststellen, in welcher Beziehung die Angehörigen der Politeumata und die übrigen durch jene Denksteine Geehrten zum Heere der Seleukiden (oder auch der Lagiden?) gestanden haben.

XII.

Die Demokratie und Rom *).

Aus dem ausgedehnten Fragenkomplex, ob und wieweit wir in der Entwicklung des römischen Staates etwas wie ein Streben nach Demokratie haben[1]), möchte ich hier zeitlich den Abschnitt herausgreifen, wo im römischen Sprachgebrauch selber mit der Bezeichnung „populares" etwa im letzten Drittel des 2. vorchristlichen Jahrhunderts ein solches Bestreben sich zu äußern scheint. Es ist das Rom, das unter Führung seines Senates zur Weltmacht aufgestiegen war. Es ist die Zeit, da die demokratischen Ansätze, die sich in der früheren Entwicklung der römischen Verfassung finden, durchaus in den Hintergrund gedrängt waren da die Nobilitätsaristokratie die Geschicke des Staates nach ihrem Willen lenkte. Patrizischer und plebeischer Adel, d. h. Geburstadel und die einflußreichen plebeischen Familien hatten sich zu einem neuen Herrenstand verschmolzen. Nicht Männer aus dem Volk waren mit den zum Oberamt gelangten Plebejern in die Regierung gekommen, sondern große Herren, die sich durchaus dem alten aristokratischen System einfügten, dessen bisherige Träger mit hervorragendem politischem Instinkt der Gefahr, die ihnen immerhin von dieser Seite gedroht hatte, durch Assimilierung dieser neuen Kräfte begegnet waren. Wie das im einzelnen geschah, haben uns Matthias Gelzer[2]) und Friedrich Münzer[3]) gelehrt. Diese Nobi-

---

*) Vortrag, gehalten am 2. Oktober 1925 auf der 55. Versammlung deutscher Philologen und Schulmänner in Erlangen.

[1]) Ganz ablehnend verhält sich M. Gelzer, Die römische Gesellschaft zur Zeit Ciceros. Neue Jahrbb. f. d. klass. Altertum 1920, S. 1ff.; vgl. von demselben Histor. Zeitschr. 123 (N. F.) 1921 und Philol. Wochenschr. 44, S. 445ff.

[2]) Die Nobilität der römischen Republik. Leipzig u. Berlin 1912.

[3]) Römische Adelsparteien und Adelsfamilien. Stuttgart 1920.

lität gab den Ausschlag im Senat, aus dem immer wieder die leitenden Beamten hervorgingen und in den diese wieder zurückkehrten. Dieser Senat hatte es so verstanden, nicht bloß die Verwaltung in seiner Hand zu halten, auch die richterliche Gewalt stand bei ihm, und letzten Endes hatte er durch seinen autoritativen Einfluß auf die Magistratur auch die Möglichkeit, die Legislative nach seinem Willen zu lenken. Wir haben also tatsächlich eine ausgesprochene Aristokratie vor uns. Theoretisch aber liegt der Fall nicht ganz so einfach. Denn nach wie vor lag die letzte Entscheidung in der Gesetzgebung, über Krieg und Frieden, über den Staatsbesitz und in der Beamtenbestellung bei der Volksversammlung. Das Volk war staatsrechtlich durchaus der Souverän. Aber ihm mangelte die Initiative. Nur durch Beamte konnte ein Antrag vor das Volk gebracht werden, und diese konnten nur unter Bruch mit dem Herkommen sich der Willensmeinung des Senates entziehen und direkt mit dem Volke verhandeln. Solange es also in Fragen der äußeren und inneren Politik in der Nobilität nicht zu grundsätzlichen Meinungsverschiedenheiten kam, war faktisch die Volkssouveränität ein Schemen. Von „Jaherrn" spricht wohl gelegentlich Th. Mommsen, wenn er das Verhalten der Volksversammlung charakterisieren will. Und das Volk hat gern solange zu allem Ja gesagt, als ihm eine kluge, umsichtige Regierung seine eigene materielle Wohlfahrt gewährleistete. Freilich ohne Reibungen, Gegensätze und Kämpfe ging es auch so nicht ab. Doch handelte es sich dabei um Machtproben der Adelsparteien, die weniger um eine verschiedene Problemstellung in der Politik, als um die Führergestellung gingen, weniger sachliche als Personenfragen waren, gestützt auf politische Freundschaften und auf Treuverhältnisse, wie es Gelzer nennt, durch die man in der Bürgerschaft eine Art von Gefolgschaft unterhielt.

Dabei ist aber zu bemerken, daß selbst bei den Wahlen, wo diese Treuverhältnisse am ehesten als persönliche Beziehung der Kandidaten und ihrer Hintermänner zu den Wählern eine Rolle spielten, sich gelegentlich eine Strömung zeigt, die sich gegen die regierenden Familien wendet. So macht Münzer auf die plebeischen Konsuln bei den Wahlen von 173 bis 171 aufmerksam [4]), wo zum mindesten seither wenig einflußreiche Familien, ja mit

[4]) a. a. O. S. 219ff.

C. Cassius Longinus selbst ein homo novus zum Oberamt gelangten. Das kann man immerhin als Symptom dafür fassen, daß die ausschlaggebende Nobilitätsmehrheit und die breiten Massen der Wähler keineswegs in allen Dingen einer Meinung gewesen sind. Münzer meint sogar[5]), eine entschiedene Bewegung habe sich geltend gemacht, die faktische Machtstellung zu beseitigen, die der Adel im Widerspruch mit den Verfassungsgesetzen noch immer innehatte, eine Bewegung, die demokratische Gleichheit aller Bürger ernstlich durchzuführen und neue Männer mit der Leitung der äußeren und inneren Politik zu betrauen. Das letzte zugegeben, wird man doch immerhin verstehen, wenn sich dagegen Bedenken regen, darin schon eine Bewegung auf die demokratische Gleichheit aller Bürger hin zu sehen. Aber als Symptom dafür, daß die Treuverhältnisse der Nobilität nicht immer so stark blieben, daß sich der Wille der hohen Herren durchsetzen ließ, ist das Erwähnte festzuhalten. Es muß also Raum gegeben haben für eine politische Agitation; eine allmähliche Auflockerung der festen Beziehungen muß eingetreten sein. Daß dabei die materiellen Interessen der breiteren Bevölkerungsschicht eine ausschlaggebende Bedeutung hatten, läßt sich schon vor dem Auftreten des Ti. Gracchus feststellen. Die Not der spanischen Kriege in den ersten beiden Jahrzehnten der zweiten Hälfte des 2. Jahrhunderts hatte, wie schon Eduard Meyer mit Recht hervorhob[6]), eine verhängnisvolle Bedeutung für die innerpolitische Entwicklung. Die Kräfte, die dort im Westen gegen Rom entfesselt waren, zehrten am Mark des römischen Volkes. Die schon im Hannibalischen Krieg dezimierte römische Bauernschaft drohte zusammenzubrechen. Da muß es zu Widerständen gegen die Senatspolitik gekommen sein, die im Volk einen Rückhalt fanden, wenn wir freilich auch nur gelegentlich das lastende Dunkel durchdringen können. Doch blitzartig ist die Lage beleuchtet, wenn wir das scharfe Vorgehen der Tribunen im Jahr 151[7]) und dann wieder 138[8]) gegen die Aus-

[5]) a. a. O. S. 221 f.

[6]) Untersuchungen z. Gesch. d. Gracchen, S. 22 = Kl. Schr. I 419 m. A. 1.

[7]) Livius Per. 48 L. Licinius Lucullus A. Postumius Albinus coss. cum dilectum severe agerent nec quemquam gratia dimitterent, ab tribunis pl., qui pro amicis suis vacationem impetrare non poterant, in carcerem coniecti sunt. Vgl. Appian Iber. 49.

[8]) Livius Per. 55 und Livius-Epitome aus Oxyrhynchos Z. 202 ff. c[um P. Scipi]o[nem Nasicam et] Decim(um) Bru[tum cos.] S. Licini[us et C. Cu-

hebung, die die Konsuln leiteten, betrachten. Mit einem scharf pointierten Ausdruck hat Ernst Kornemann einmal von „einem Kampf um die militärische Aushebung" gesprochen[9]). Jedenfalls haben wir eine Opposition von Tribunen, die dadurch ein eigenartiges Gesicht gewinnt, daß der Konflikt über die Beurteilung der Außenpolik in die Öffentlichkeit hineingetragen ist und wir die Tribunen so wieder zum Schutz des Volkes wirksam sehen. Und wenn im zweiten Fall der Tribun C. Curiatius, der zuvor sich schon zum Konsul Scipio Nasica mit einem Antrag auf Getreideverteilung in Widerspruch gesetzt hatte[10]), im Sinne seiner Gegner von Cicero als homo omnium infimus et sordidissimus gekennzeichnet wird[11]), so haben wir auch in der Tribunenbestellung ein Anzeichen des Widerstandes. Nicht besser kommt bei dem vom Urteil der Nobilität beeinflußten Cicero ein anderer Tribun weg, der freilich einen schweren Schlag gegen die bestehende Ordnung gewagt hatte, A. Gabinius, als homo ignotus et sordidus[12]). In der Livius-Epitome aus Oxyrhynchos heißt er vernae nepos[13]). Es drangen also Elemente in das Amt, die an sich schon für die regierenden Herren ein Anzeichen wachsender Widerstände in den Wählerkreisen sein konnten, und von denen der genannte A. Gabinius 139 mit seiner lex tabellaria[14]), die bei der Beamtenwahl geheime Abstimmung mit Stimmtäfelchen brachte, offensichtlich den Einfluß der Nobilität zurückzudrängen suchte[15]). Zweifellos war zuvor durch den Adel die Ausnützung der Treuverhältnisse überspannt worden, so daß im Volk ein Verlangen da war, die Möglichkeit zu erhalten, sich ihnen ohne Nachteile zu entziehen. Wie im einzelnen die lex Gabinia zustande kam, darüber fehlen uns Nachrichten; doch weiß Cicero[16]), daß damals in seiner Heimat, in der Bürgergemeinde von Arpinum, für die geheime Abstimmung agitiert wurde. Aber es ist anzunehmen, daß auch

---

riatius] trib(uni) pl(ebis) in carc[er]em [c]oll[ocarent, . . .] precibus populi mul[t]a re[missa; dazu Cic. de leg. III 20.

[9]) Die neue Livius-Epitome. Klio Beiheft II 107.

[10]) Val. Max. III 7, 3; vgl. Livius Per. 55 und Plin. Nat. Hist. VII 54.

[11]) Cic de leg. III 20.

[12]) Cic. de leg. III 35.

[13]) So möchte ich mit Kornemann a. a. O. Z. 193 vgl. S. 64 lesen.

[14]) Von der Mühll in R E VII 423 No. 6.

[15]) So auch E. Herzog, Geschichte und System der Röm. Staatsverfassung I 1126.

[16]) Cic. de leg. III 36.

damals wie bei einer anderen lex tabellaria das Schlagwort von der Freiheit des Volkes erscholl[17]). Hier von einer demokratischen Bewegung schlechthin zu reden, geht aber doch vielleicht nicht an. Denn es muß auch in den Kreisen der Nobilität mitunter das Bedürfnis empfunden worden sein, eine allzu offensichtliche Beeinflussung der Stimmen zu verhindern. So versteht man es, wenn schon zwei Jahre nach Gabinius ein aus der Nobilität stammender Tribun L. Cassius Longinus[18]) auch die geheime Abstimmung in den Volksgerichten mit Ausnahme von Hochverratsprozessen durchsetzte. Scipio Aemilianus selbst soll ihm, wohl durch seinen Prozeß gegen L. Cotta gewitzigt, den Plan eingegeben haben, und er hat sicher die durch Interzession eines anderen Tribunen entstandenen Schwierigkeiten beseitigen helfen. Auf alle Fälle jedoch mußte diese Bewegung zu Folgerungen führen, die dem stimmenden Bürger eine höhere Meinung von seiner politischen Eigenbedeutung geben konnten und geben mußten.

Bei der Agitation für diese leges tabellariae waren die Bürger, wenn nicht zum erstenmal überhaupt, so doch sicher zuerst in weiterem Umfang mit dem Vorbild der griechischen Demokratie in Berührung gekommen, wenigstens mit deren Äußerlichkeiten, die aber für den Mann aus dem Volk oft genug die Hauptsachen bilden. Und damit kommen wir nun zu dem Punkt, der für die ganze weitere Entwicklung des innerstaatlichen Lebens in Rom von ausschlaggebender Bedeutung gewesen ist. In wachsendem Maße hatte die griechische Kultur die römischen Sieger durchdrungen. Und bei der Beschäftigung mit der griechischen Gedankenwelt mußten zwangsläufig mit den philosophisch-rhetorischen Studien auch griechische politische Theorien nach Rom hineingetragen werden[19]), die zum mindesten zu einem Vergleich des eigenen Staates mit dem fremden herausforderten. Es ist kein Wunder, daß wir bei Polybios, dem Griechen, der zum beredten Vertreter der Römerpolitik geworden ist, den ersten Versuch haben, den römischen Staat mit dem Rüstzeug griechischer Staatstheorie

---

[17]) Cic. pro Sestio 103.

[18]) Münzer in R E III 1742 No. 72.

[19]) Darauf hat schon M. Gelzer, Neue Jahrbb. 1920 S. 18 aufmerksam gemacht. Vgl. jetzt auch U. Kahrstedt Göttinger Gel. Anz. 188 (1926) S. 97 ff. in seiner Besprechung der Neuauflage von R. von Pöhlmann Geschichte der sozialen Frage und des Sozialismus in der antiken Welt.

zu begreifen und ihm eine Stelle in der historischen Entwicklung der Verfassungmöglichkeiten anzuweisen. Was er uns überliefert hat, ist der Niederschlag einer auf die Praxis der Nobilitätsherrschaft zugeschnittenen Theorie. Und es ist nicht Ciceros schlechtester Gedanke gewesen, daß er seinen Dialog de republica in dem Kreis des jüngeren Scipio spielen ließ, und daß er diesen Höhepunkt des an der Praxis sich versuchenden Theoretisierens in eine Zeit verlegte, da doch schon die griechische Theorie mit dem älteren der beiden Gracchen zu einem eminent wirksamen Faktor der praktischen Politik geworden war. Aber nicht ohne Widerstand hatten die Kreise, denen das Herantragen fremder Voraussetzungen an die ruhige Gestaltung des Staates eine Gefahr zu sein schien, sich gefügt. Der Kampf des alten Cato gegen solche Einflüsse zeigt deutlich, wie er, der sicher kein Demokrat im landläufigen Sinn war, gerade aus politischen Gründen sich gegen die griechische Bildung wandte[20]). Denn zwar homo novus, aber doch Vorkämpfer für die bewährte altrömische Art, bekämpfte er nicht die Aristokratie als solche, sondern nur die Auswüchse einer sich bildenden Oligarchie und sah er in dem neuen Wesen, das die Graeculi nach Rom brachten, eine Schwächung seines aristokratischen Ideals. Wie weit Cato an dem Senatusconsultum vom Jahr 161, das die griechischen Redner und Philosophen aus der Stadt verwies[21]), beteiligt war, ist nicht bekannt. Um so Genaueres wissen wir von seinem Vorgehen gegen die berühmte attische Philosophengesandtschaft des Karneades, Diogenes und Kritolaos im Jahr 155[22]). Doch hier war Cato wie sein Nachfahr Vertreter der unterliegenden Sache.

Wir müssen stets die durch das Eindringen griechischer Theorien in die zur Führung berufenen Kreise geschaffene Atmosphäre in Betracht ziehen, wenn wir die alsbald einsetzende politische Bewegung verstehen wollen. Es blieb eben nicht beim Theoretisieren und nicht bei einer politischen Phraseologie mit ein paar bequemen Schlagworten. Dabei mag immerhin auch daran erinnert sein, daß solche Schlagworte nur allzuoft zu erheblicher

---

[20]) Plutarch, Cato maior 23; vgl. dazu jetzt J. Vogt, Homo novus (Stuttgart 1926) S. 18.
[21]) L. Lange, Röm. Altertümer² 292.
[22]) Plut., Cato maior 22.

politischer Kraftentwicklung führen. Am ehesten wird ein Blick auf die Vorgeschichte der großen französischen Revolution uns zur rechten Anschauung von der damals in Rom sich vollziehenden Umwandlung verhelfen. Hier wie dort sind es dann wirtschaftliche Schwierigkeiten und Nöte, an denen sich schließlich das von der Theorie geschürte schwelende Feuer zur lodernden Flamme entzünden sollte. Wie stark Ti. Gracchus griechischem Einfluß ausgesetzt war, haben schon die Alten betont; wird es doch gar von den meisten so dargestellt[23], als hätten seine Lehrer und Freunde, der Rhetor Diophanes und der Stoiker Blossius, den Hauptanteil an seiner Politik gehabt. Natürlich haben andere Ereignisse und Eindrücke stark mit hereingespielt. Die Notwendigkeit der Agrarreform war ihm letzten Endes nach einer Mitteilung seines Bruders Gaius bei einer Reise durch Etrurien aufgegangen, und bei der Durchführung seines Planes fand er auch in den Kreisen der Nobilität manchen Helfer. Aber mitbestimmend für die Form, die dieser Plan angenommen hat, wird auch der griechische Einfluß gewesen sein. Der Stoiker C. Blossius[24] war wie Panaitios Schüler des Antipatros, und nichts hindert uns anzunehmen, daß Blossius wie jener platonisch-aristotelisches Gedankengut in seine Lehre aufgenommen hatte. Dabei könnte sich als Vermittler der politischen Lehre für die praktisch sich betätigenden Römer Demetrios von Phaleron empfohlen haben[25]. Denn seiner an Aristoteles Pol. IV 8 p. 1293 b 33 anknüpfenden Praxis, einer Mischung von Aristokratie und Demokratie, in der weder die Reichen, noch die Unvermögenden den Ausschlag gaben, sondern der bürgerliche Mittelstand, den er zum Aktivbürgerrecht herangezogen hatte, entspricht durchaus die Politik des Ti. Gracchus[26]. Es sei bemerkt, falls diese Ansicht zunächst allzu gewagt erscheint, daß doch Cicero noch die Reden des Phalereers kannte[27]. Und ein so guter Kenner wie J. H. Lipsius[28] sagte einmal, daß die Schrift

[23]) Plutarch Ti. Gracchus 8, 3.
[24]) Klebs in RE III 571, vgl. jetzt auch W. Nestle Griechische Naturrechtstheorien, Das human. Gymnasium 1926 S. 156.
[25]) Martini in R E IV 2827.
[26]) Vgl. Joh. Kromayer, Römische Geschichte in L. M. Hartmanns Weltgeschichte, Bd. III S 94.
[27]) Cic. or. 92 ff.; Brutus 37; de or. II 95. Vgl. E. Norden, Antike Kunstprosa I 127.
[28]) Attischer Prozeß II 1010. Weitere Ausführungen zur Stützung meiner Ansicht hoffe ich bald vorlegen zu können.

des Demetrios *περὶ τῆς Ἀθήνησι νομοθεσίας* bei den späteren als Autorität für die athenischen Staatseinrichtungen galt. Doch davon abgesehen ist es sicher die griechische Theorie, die im Augenblick der Gefährdung seines Planes durch die Interzession des Octavius dem Ti. Gracchus den Appell an die Volkssouveränität eingab. Mit der Absetzung des Tribunen durch das Volk hat er einen Akt der Epicheirotonie vorgenommen, wie ihn wohl die griechische Demokratie, aber nicht die römische Verfassung kannte. Denn zugegeben, daß römisches Staatsrecht tatsächlich auf anerkannten Präzedenzfällen ruhte, so ist doch K. J. Neumanns Hinweis auf die Abrogation des Imperiums des M. Aemilius Lepidus[29]) nicht stichhaltig, zumal gerade die Stellung des Tribunen verfassungsgemäß sich eines ganz besonderen Schutzes erfreute. Andererseits steht aber fest, daß sich die Theorie mit der Stellung des Volkstribunen befaßt hatte. Bei Polybius VI 16 steht der Satz, die Volkstribunen müssen immer tun, was dem Volke gefällt (*ὀφείλουσιν ἀεὶ ποιεῖν οἱ δήμαρχοι τὸ δοκοῦν τῷ δήμῳ καὶ μάλιστα στοχάζεσθαι τῆς τούτου βουλήσεως*). Und auch im Volk waren schon vor des Gracchus Auftreten Vorstellungen von der Volkssouveränität verbreitet. Das zeigt des Volkes Verhalten bei der Wahl des Scipio Aemilianus zum Konsul. Als der Konsul Calpurnius Piso unter Hinweis auf die lex Villia die Wahl für ungültig erklärte, scholl ihm aus den Reihen des Volkes entgegen, nach den Gesetzen des Tullius und Romulus sei das Volk Herr der Wahlen und könne Wahlgesetze geben und aufheben[30]). Und kurz danach setzte sich dasselbe Volk auf Antrag eines Tribunen über die Losung um die Provinzen hinweg und betraute durch Volksbeschluß den Scipio mit dem Krieg in Afrika[31]). Sicher müssen wir hier Anhänger des Scipio als die Vermittler annehmen, durch die dem Volk bei der Agitation solche Belehrung und Aufklärung zuteil geworden war, aber die wirkliche Quelle sind die Griechen in seinem Kreis. Neu war also bei Ti. Gracchus nur, daß er als

---

[29]) Die hellenistischen Staaten und die römische Republik in Pflugk-Hartungs Weltgeschichte I 458.

[30]) Appian Lib. 112. *τῶν ὑπάτων προφερόντων αὐτοῖς τὸν νόμον ἐλιπάρουν καὶ ἐνέκειντο καὶ ἐκεκράγεσαν ἐκ τῶν Τυλλίου καὶ Ῥωμύλου νόμων τὸν δῆμον εἶναι κύριον τῶν ἀρχαιρεσιῶν καὶ τῶν περὶ αὐτῶν νόμων ἀκυροῦν ἢ κυροῦν ὃν ἐθέλοιεν.*

[31]) Appian Lib. 112. *τῶν δημάρχων τις ἐσηγήσατο τῆσδε τῆς στρατηγίας τὴν κρίσιν τοῦ δήμου γενέσθαι· καὶ ὁ δῆμος εἵλετο τὸν Σκιπίωνα.*

Tribun, also im Amt, vor versammeltem Volk den Grundsatz der Volkssouveränität verfocht. Neu war aber auch, daß er bei Absetzung seines Amtsgenossen mit einem formell bestehenden Recht, insofern die Magistrate als Mandatare des Volkes zur Rechenschaft gezogen werden konnten, mit einem Recht, das nie geübt worden war, nun Ernst machte. Hier lag ein Versuch vor, der griechischen Idee der Souveränität des *δῆμος* in Rom Bahn zu brechen, und begierig nahm ihn das Volk zur Sicherung seiner materiellen Interessen auf. Nicht weil Tiberius selber herrschen wollte, sondern weil er keinen andern Weg mehr fand, seine soziale Reform durchzusetzen, an deren Durchführung für ihn das Wohl und Wehe seines Vaterlandes hing, griff er zu diesem Mittel. Und für den Augenblick jedenfalls war es nicht bloß politische Phraseologie, wenn man die Anhänger des Gracchus als populares bezeichnete. Es war ein Programm, das wohl mit dem Namen von den Griechen bezogen war, aber zum Sturmbock gegen die bestehende Ordnung und die Nobilitätsherrschaft werden konnte. Es war doch in der Tat so, daß Tiberius gemessen an der Übung der letzten Generationen, die von den Regierenden als geltendes Recht gefaßt wurde, als Neuerer, als demokratischer Umstürzler gelten mußte, da er die Scheinsouveränität des Volkes zum Leben erweckte[32]). Daß er selber der Aristokratie angehörte, darf uns nicht hindern, gewisse demokratische Bestrebungen bei ihm zu finden; denn aristokratische Herkunft schließt nicht demokratische Wirksamkeit aus, was uns die unumstrittene attische Demokratie lehren muß.

Fürs erste freilich hat der Zusammenschluß der Besitzenden dem Tribunen den Untergang gebracht, und dieser Terrorakt mag manchen eingeschüchtert haben. Doch an seinem Ackergesetz wurde noch nicht gerüttelt und nicht bloß, weil auch in der Nobilität sich nicht wenige fanden, die die Reform für nötig hielten. Die einmal entfesselte, zunächst wohl zurückgedämmte demokratische Gefahr wirkte doch auch lähmend auf den Machtwillen der Aristokratie; konnten doch damals die Popularen sich immer noch auf einen starken Anhang stützen. Für 131 war P. Licinius Crassus Mucianus, vorher schon zum Pontifex maximus gewählt, Konsul geworden[32a]), der Mann, der für den erschlagenen

32) Vgl. E. von Stern, Hermes 56 (1921), 279.

32a) Vgl. Münzer, Adelsfamilien S. 266.

Tiberius in das collegium der tresviri agris dandis gewählt worden war. Und eine neue lex tabellaria des L. Papirius Carbo, die 131 Geheimabstimmung auch bei Gesetzesvorschlägen einführte, war das nächste Warnungszeichen. Die Popularen griffen zu der Ausgestaltung dieses demokratischen Druckmittels, um zu verhindern, daß bei künftigen Abstimmungen die Besorgnis vor Weiterungen die Stimmberechtigten beeinflusse. Das Für und Wider wurde noch lange nachher lebhaft diskutiert, aber daß das Volk das Gesetz durchbrachte, hing doch mit dem Gedanken zusammen, so größere Unabhängigkeit zu erlangen. Populus libertatem agi putabat suam, sagt Cicero davon in der Rede pro Sestio [33]). Um desselben Tribunen Antrag auf Ermöglichung der Wiederwahl eines Tribunen, die rogatio Papiria de tribunis plebis reficiendis, zu Fall zu bringen, bedurfte es des ganzen Ansehens des Scipio Aemilianus und seiner Freunde [34]). Aber der Antrag zeigte, wohin die Führer der Bewegung zielten, und noch vor dem Auftreten des C. Gracchus war das Gesetz durchgebracht. Der Kampf um das Ackergesetz und um seine Durchführung war eben doch mehr, als bloß der Kampf von Adelsfaktionen um Fragen, um die letzten Endes sich der Mann aus dem Volk nicht unmittelbar kümmerte. Freilich von einer festgefügten Partei dürfen wir nicht reden, zumal es bei der Bindung des Stimmrechtes an Rom als Stimmort schwer, ja oft unmöglich war, im Einzelfall die entfernt wohnende zumeist interessierte Anhängerschaft zur Abstimmung heranzubringen. Aber ebenso müssen wir doch zugeben, daß die alte feste Fügung der durch Treuverhältnisse an den Adel gebundenen Anhängerschaft schon stark gelitten hatte.

Bei der Durchführung des Ackergesetzes erhoben sich jedoch mehr und mehr Schwierigkeiten, besonders weil auch die Bundesgenossen an der Okkupierung von ager publicus teilgenommen hatten und in dem Gesetz für ihre Entschädigung nichts vorgesehen war. Um diesen Widerstand zu beseitigen, kam der Gedanke auf, sie mit dem Bürgerrecht zu begaben. Es scheint außerdem von vornherein bei den Vertretern des Planes damit die Absicht verbunden gewesen zu sein, die politische Gefolgschaft

---

[33]) pro Sestio 103. Vgl. de leg. III 33—39; Laelius 41.
[34]) Cic. Laelius 96; vgl. 41. Livius Per. 59.

zu ihren Gunsten zu verschieben. Daß für diese Bürgerrechtsverleihung stark Propaganda gemacht wurde, ergibt sich aus dem wachsenden Zustrom von Latinern und Peregrinen nach Rom. Die Gegenminen gegen diesen Plan waren leicht zu legen. Denn mit andern teilen zu sollen war vorläufig für den römischen Bürger ein unvollziehbarer Gedanke. So konnte der Tribun M. Iunius Pennus 126 die Ausweisung aller Latiner und Peregrinen aus der Stadt durchsetzen[35]), und als im Jahr darauf der Konsul M. Fulvius Flaccus eine rogatio Fulvia de civitate sociis danda einbrachte[36]), sah er bald, daß er nirgends Gegenliebe fand. Mit diesem Hebel einer Erweiterung des Bürgerrechts war der siegreichen Nobilität noch nicht beizukommen.

Ein anderes Gesicht bekam die Bewegung erst, als C. Gracchus für 123 zum Tribunen gewählt war. Er war sich darüber klar geworden, daß nur ein rücksichtsloser Kampf gegen die Nobilität freie Bahn für eine Neuordnung schaffen könne. Dabei sei gleich bemerkt, wie er sich diese dachte, kann immer nur vermutet werden; denn auch er kam schließlich nur dazu, in das feste Bollwerk seiner Gegner Bresche zu schlagen. Dazu nahm er die Verbündeten, wo er sie fand. Natürlich mußte er auch das Agrargesetz seines Bruders in seinem vollen Umfang wieder herstellen, doch konnte ihm das keine neuen Anhänger schaffen. Auch waren die daran Interessierten zu unsichere Stützen in einem Kampf, der sich im Rahmen und mit den Mitteln der gemeindestaatlichen politischen Einrichtungen abspielen sollte. Da mußte ihm die lex frumentaria eine stets gegenwärtige Mehrheit schaffen. Ob damit der Reformplan seines Bruders gefährdet wurde, was verschlug es? Das hatte Zeit, wenn erst die Gegner machtlos waren. Dann trieb die lex iudiciaria einen stärkeren Keil zwischen Senat und Ritterschaft, hatte man doch auch schon vorher im Jahr 129 durch das plebiscitum reddendorum equorum, das den Senatoren den equus publicus und damit das Stimmrecht in den Reiterzenturien nahm[37]), eine Spannung zwischen Senat und dem so

[35]) Cic. de off. III 47.

[36]) Appian b. c. I 34 § 152. Val. Max. IX 5, 1.

[37]) Cic. de rep. IV 2. Vgl. Th. Mommsen, Röm. Gesch. II 70. Daß der Ritterstand damit und nicht erst durch C. Gracchus geschaffen war, hat auch Arthur Stein in seinem Vortrag auf der Erlanger Philologenversammlung „Der römische Ritterstand in seinem Verhältnis zu den anderen Ständen" betont. Vgl. auch Niese-Hohl, Röm. Gesch. S. 175 mit A. 4.

neu geschaffenen Ritterstand hervorgerufen. Auch kam Gaius den Geldbeutelinteressen der Ritter weit entgegen. Doch die Verquickung der materiellen Belange seiner Anhängerschaft mit seinem Verfassungskampf sollte letzten Endes gerade dann, als er mit der Übertragung des Bürgerrechts an die Bundesgenossen die alten Treuverhältnisse vollends sprengen wollte, ihm selber zum Verderben gereichen. Was half es ihm, daß er zwar solange, als er dem Egoismus seiner Anhänger entgegenkam, leicht jeden seiner Anträge zum Gesetz erheben konnte, wenn in dem Augenblick, da er das Opfer eines Verzichtes auf den Alleingenuß des Erreichten forderte, die eigene Anhängerschaft ihn im Stich ließ? Die Gunst des Volkes war verscherzt, und Gaius, der wohl schon ein demokratisches Regiment auf die Dauer hatte erstehen sehen, das ihm in Rom die Stellung geben sollte, wie sie Perikles in Athen gehabt[38]), verlor in dem Augenblick vollends jeden Einfluß, als M. Livius Drusus im Dienste seiner Gegner noch größere Vorteile versprach. Gaius war mit seiner Politik gescheitert, weil er wohl durch die Entwicklung der in der römischen Verfassung gegebenen Möglichkeiten mit seinem Eingehen auf die Wünsche der beteiligten Kreise ein demokratisches Regiment hatte schaffen, aber seine Anhänger nicht zu Demokraten in seinem Sinne hatte machen können. Er wurde zu Tode gehetzt, als wenige der Seinen glaubten, mit Gewalt ihres Führers Ziele durchsetzen zu können. Mit ihm fiel, was er erreicht hatte, die Zurückdrängung des Senats auf der ganzen Linie, sein Ausschalten in der Verwaltung der Staatsfinanzen, der Provinzialordnung, der Gerichtsbarkeit, erreicht mit dem Mittel des unmittelbar ans Volk gebrachten Gesetzesvorschlags. Das war Demokratie im vollen antiken Wortsinn. Und wenn wir auch hier von Scheindemokratie reden wollten, so trügen wir damit erst moderne Auffassung an die historischen Tatsachen heran, falls wir bei dem Begriff Demokratie die gleichmäßige Auswertung des Aktivbürgerrechts verlangen[39]). Wie sehr auch uns bei der Ausweitung aller Verhältnisse die Beschränkung

---

[38]) Vgl. Münzer in RE II A 1399 Z. 55ff. und Kromayer a.a.O. S. 99.

[39]) Der Gedanke, die gesamte römische Bürgerschaft bei den Einrichtungen des Staates zur Geltung zu bringen, hat übrigens nicht ganz gefehlt, wenn auch eine praktische Lösung nicht gefunden wurde; vgl. Th Mommsen, Staatsrecht III 388.

und Bindung der Souveränität des populus Romanus an Rom als sinnloses Fortschleppen einer überlebten Einrichtung erscheinen mag, im Rahmen der gegebenen Tatsachen können wir nicht anders, als zur Zeit des C. Gracchus von einer Demokratie reden[40]. Seine Stellung als Tyrannis aufzufassen[41], geht nicht an. Wenn er als Tribun nach Beseitigung der im Wege stehenden Gesetzeseinwände wiederholt als Vertrauensmann des Volkes die Führung hatte, so konnten wohl seine Gegner darin eine Gefahr erblicken, die sie als drohende Monarchie oder Tyrannis bezeichnet haben werden, aber sie haben ihm nach seinem Rücktritt ins Privatleben keinen Prozeß gemacht, damit also ihm sein legales Verhalten bescheinigt.

Zunächst hatte die Nobilität gesiegt. Doch das Erbe, das die Gracchen hinterlassen hatten, war so, daß die ganze Folgezeit davon beeinflußt blieb. Man konnte also in Rom mit den in der Verfassung enthaltenen demokratischen Möglichkeiten den Willen der Nobilität brechen, wenn sich der Führer fand, dem in den Komitien die Mehrheit folgte, und ebenso waren die Mittel gezeigt, die als Machthebel gegen die Nobilität wirksam verwendet werden konnten, die Agrarreform, Getreidegesetze und schließlich doch auch, obwohl das bisher versagt hatte, die Verleihung des Bürgerrechts an die Bundesgenossen. Und trotz dem augenblicklichen Übergewicht der siegenden Aristokratie waren die Popularen nicht ganz vernichtet. Nicht viel wollte es freilich bedeuten, wenn Marius als Tribun 119 die Verengerung der pontes und damit eine größere Sicherheit der Geheimabstimmung erzielte[42], die dann ja durch den Tribunen C. Caelius Caldus 107 auch auf die Perduellionsprozesse ausgedehnt wurde[43]. Viel wichtiger als dieser erste Versuch eines Tribunen, wieder größere Selbständigkeit

---

[40]) Ich betone, nur für die Zeit des C. Gracchus, und die Bezeichnung gilt nicht für den ferneren Bestand der römischen Republik. Es handelt sich m. E. dabei nun nicht um einen Streit um Worte, so wenig wir etwa daran denken, die aristokratisch-oligarchischen Restaurationsversuche in Athen nicht mit dem ihnen zukommenden Namen zu nennen, auch wenn wir Athen letztlich immer für eine Demokratie halten. U. Kahrstedt a. a. O. S. 128 redet von der Formaldemokratie, die Gracchus geschaffen habe.

[41]) Mommsen, Röm. Gesch. II 115.

[42]) Cic. de leg III 38. Plutarch, Marius 4.

[43]) Cic. de leg. III 36. Orosius V 15, 24.

zu zeigen, war ein anderer Erfolg. Kaum schienen mit dem Gesetz von 111, das das seitherige Okkupationsland zu Privateigentum machte, die gracchischen Reformpläne gänzlich gescheitert zu sein, da brachten, wie uns kürzlich Ernst Fabricius[44]) zeigte, im Jahr 109 fünf Tribunen mit C. Mamilius an der Spitze ein neues Ackergesetz durch, dessen Bedeutung durchaus auf der Linie der popularen Bestrebungen liegt[45]). Der ganze ager Romanus wurde jetzt auf Landgemeinden verteilt, deren Konstituierung notwendig ihre Umwandlung in Vollbürgergemeinden nach sich zog. Dazu mußte sich weiter durch die Limitation ergeben, wieviel Land der Einzelbürger nun hatte und ob er vom Okkupationsland nicht mehr besaß, als gesetzlich erlaubt war. Jetzt können wir auch begreifen, von welcher Grundlage aus Marcius Philippus 104 bei der Empfehlung seiner rogatio agraria davon reden konnte, es gebe noch nicht 2000 römische Bürger, die ein Vermögen hätten[46]). Man wird mit Ludwig Lange seinen Vorschlag gegen die lex agraria von 111 gerichtet sein lassen. Aber nicht deren Aufhebung insgesamt war wohl sein Ziel[47]), sondern sie sollte nur nicht gelten für den über das gesetzlich genehmigte Maß hinaus okkupierten ager publicus. Der Antrag ging nicht durch, also fehlte der Rückhalt am Volk, d. h. an den in Rom verfügbaren Stimmberechtigten. Hierin können wir eine Wirkung der lex frumentaria sehen. Gerade damit zeigt sich aber auch recht deutlich, daß wir nicht von einer Partei reden können, soweit wir darin eine um ein Programm sich scharende organisierte Masse sehen müßten[48]). Versuche, dazu zu gelangen, haben wir erst in den später als organisierte collegia sich aufspielenden sodalitates vor uns, gegen die sich das Senatusconsultum von 64 wandte, bis sie eine lex Clodia de collegiis wieder erlaubte[49]). Erste Ansätze dazu

---

[44]) Über die lex Mamilia Roscia Peducaea Alliena Fabia. Sitz.-Ber. Heidelberger Akad. Phil. hist. Kl. 1924/25 1. Abh.

[45]) Fabricius a. a. O. S. 22; anders M. Gelzer Gnomon I S. 103.

[46]) Cic. de off. II 73.

[47]) Röm. Altertümer III² S. 74.

[48]) Das kann freilich nicht hindern, daß der Historiker doch in der Darstellung der Geschichte jener Tage von Popularen und Optimaten als von Parteien redet, und so möchte ich auch den Titel meiner Antrittsvorlesung „Die Ackergesetzgebung im Kampf der politischen Parteien" Neue Jahrbb. 1924 S. 15ff. gefaßt wissen.

[49]) Kornemann in R E 390 u. 407.

könnte man vielleicht in den Kampforganisationen des L. Saturninus erblicken. Der hat bei seinem sonstigen Vorgehen nicht ungeschickt das Auftreten des C. Gracchus nachgeahmt, nur daß den Massen nicht er als der eigentliche Führer galt, sondern Marius.

Mit Marius hat zum erstenmal der siegreiche Feldherr seine Veteranen als neue Stoßkraft in das politische Leben eingeführt, die zunächst im Sinne der Popularen angesetzt wurde. Marius hat aber mit seiner Heeresreform, die keineswegs einer demokratischen Idee entsprang, sondern nur dem militärischen Bedürfnis, mit den auf Versorgung drängenden Veteranen eine neue Art der Gefolgschaft großgezogen, die wir Heeresgefolgschaft nennen können und die schließlich eine ausschlaggebende Bedeutung gewinnen sollte. Freilich bei seiner politischen Unfähigkeit war Marius stets mehr der Geführte als der Führer. So war es nicht er, sondern Cinna, dem die Vernichtung der bisherigen Vorherrschaft der Nobilität gelang. Doch gerade bei Cinna zeigt sich, wie weit inzwischen die, die sich Popularen nannten, von dem sich entfernt hatten, was man in der Gracchenzeit, von den Griechen beeinflußt, unter Demokratie gemeint hatte. Mag man mit Harold Bennett auch zugeben, daß Cinna in der Art, wie er sich mit Marius und nachher mit anderen zum Konsul bestellte, nicht undemokratisch gehandelt habe[50]), es bleibt doch nichts in der unter ihm bestehenden Ordnung, was wir als wirklich demokratisch bezeichnen müßten, als die Einreihung der Neubürger in alle Tribus. Sonst ließ er die Verfassung beim Alten, nur daß sein Senat sich mit Neulingen füllte. In der Tat, nach einem Wort von Gelzer, nur eine Änderung des Personals[51]). Sulla führte dann die alten Herrn wieder zurück, auch diesmal wie schon 88 gestützt auf sein treu ergebenes Heer, und konnte den Staat nach seinem Willen einrichten. Da ist es nun von größtem Interesse zu beobachten, wie er konsequent das Volkstribunat in seiner Wirkung lahmzulegen suchte, den Machtfaktor, mit dem seit den Gracchen jeweils die politischen Stürme entfacht worden waren.

---

[50]) Cinna and his times (Menasha, Wisc. 1923) S. 59ff.; vgl. auch 37. Anders M. Gelzer, Neue Jahrbb. 1920, S. 23 und in seiner Besprechung von H. Bennett in Phil. Wochenschr. 44.

[51]) M. Gelzer, Neue Jahrbb. a. a. O. S. 23.

Wenn kein Tribun mehr einen Gesetzesvorschlag an das Volk bringen konnte, den nicht zuvor der Senat genehmigt hatte, dann waren die Mittel, mit denen man zuerst versucht hatte, Demokratie im griechischen Sinne durchzusetzen, beseitigt.

Doch die Gefahr war nicht auf die Dauer gebannt. In seinem Kampf gegen die von Sulla wiederhergestellte Oligarchie hat Caesar mit einer Gewandtheit und Skrupellosigkeit wie keiner vor ihm den Mechanismus der demokratischen Möglichkeiten spielen lassen, bis er das militärische Kommando in Händen hatte. Das schuf ihm ein Heeresgefolge, und damit hat er dann seine Monarchie errichtet, die der Nobilitätsoligarchie und ihren demokratischen Gegenspielern den Todesstoß versetzte, wobei weiterhin mit einer wunderlichen Ironie der Geschichte zuerst die scheinbar siegreiche demokratische Menge in Bedeutungslosigkeit verfiel, während der Nobilität schließlich doch noch ein künstlich aufrecht erhaltenes Scheinleben geblieben ist.

Marburg a. L. Wilhelm Enßlin.

XIII.

Die Gottes- und Weltanschauung des Celsus.

In des Celsus *Ἀληθὴς λόγος* haben wir eine Einschätzung, teilweise eine Bekämpfung des Christentums von seiten eines heidnischen, philosophisch gebildeten Mannes vor uns, der in allen philosophischen und religiösen Fragen vom platonischen Boden ausgeht. Celsus ist Platoniker in seiner ganzen physikalischen und metaphysischen Einstellung, auch in seinen Spekulationen. Dieser Standpunkt geht aus einer Reihe von Stellen hervor, aus denen mit Sicherheit der eigene Standpunkt des Celsus, seine positive Anschauung erkennbar ist. Im allgemeinen ist bei dieser Schrift, deren Zweck ja auf das Christentum abzielt, in der Beurteilung des Celsus und seiner Lehre mit Vorsicht vorzugehen. Denn Celsus springt bei seinen Angriffen auf die Christenlehre mit großer Sicherheit und Behendigkeit auf fremdes Gebiet über, wobei er ohne Rücksicht auf seinen eigenen Standpunkt innere Widersprüche und unmögliche Vorstellungen innerhalb der angegriffenen Lehre vom „feindlichen" Boden selbst aus nachzuweisen sucht. Außerdem bemüht er sich wohl absichtlich, bei seinen gegen das Christentum gerichteten Darlegungen alle speziellen, einer bestimmten philosophischen Richtung angehörigen Kriterien zu meiden, um so die Untersuchung auf eine allgemeine, möglichst vielen Lesern entsprechende Grundlage zu stellen. So ist man, wenn man den eigenen Standpunkt des Celsus zu ergründen und zu konstruieren sucht, außer den Anklängen an seine Lehre, die man überall findet, auf eine beschränkte Anzahl Stellen angewiesen, die einen sicheren Anhalt und ein klares Bild über die Anschauung des Verfassers selbst geben. Doch gibt es noch eine dritte Art von Stellen, die sogar zahlreich sind, nämlich

solche, bei denen sich kontradiktorische Schlüsse ziehen lassen. Doch geben diese zumeist nur ein negatives Resultat, indem sie das lehren, was Celsus nicht geglaubt, sondern verworfen hat.

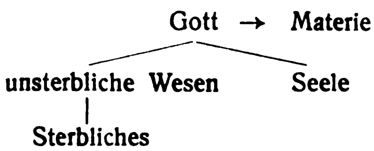
Betrachten wir zunächst die positiven Ausführungen über die Natur und Gott, die Celsus zur Belehrung der Christen eingefügt hat. Für seine Gottesvorstellung sind maßgebend die Stellen: 1 69, 70, 2 49, 2 74, 4 2, 4 3, 4 5, 4 14, 18, 4 23, 4 65, 4 99, 5 14, 5 25, 5 41, 6 10, 6 42, 6 61–65, 6 66, 6 71, 72, 7 13, 14, 7 62, 7 68. (Origenes *κατὰ Κέλσου*.) Der Gott des Celsus ist der abstrakte, ideale Gott wie bei Platon. Gott ist gut und schön und glücklich und in schönster und bester Lage (4 14). Daß es sich hier um die positive Ansicht des Celsus handelt, beweist der Satz, mit dem er zu seiner Beweisführung überleitet und sie stützt: *λέγω δὲ οὐδὲν καινὸν ἀλλὰ πάλαι δεδογμένα.* Gott ist allen gemeinsam (*κοινός*) gut und sich selbst genügend (*ἀπροσδεής*) und außerhalb des Neides (8 21). Er steht eigentlich erhaben über allen menschlichen Begriffen. Er hat weder Mund noch Stimme, überhaupt nichts, von dem die Menschen wissen; er hat nicht an Gestalt Anteil noch an Farbe, noch an Bewegung, noch am Wesen, aus ihm ist alles, und er aus nichts, auch mit dem Worte ist er nicht erreichbar, nicht einmal nennbar, er leidet nichts, was in einem Namen begreifbar ist, er ist außerhalb jeden Leidens; er ermattet auch nicht, noch treibt er irgendein „Handwerk", noch befiehlt er u. ä. (6 61–65). Aus Gott ist demnach auch nichts Böses, da er selbst gut und vollkommen ist (4 65). Er besteht in des Celsus Vorstellung als außerweltlicher Gott. 8 66: *τὸ γὰρ θεοσεβὲς διὰ πάντων διεξιὸν τελεώτερον γίνεται.* Man sieht daraus, daß wir es hier nicht, wie bei der Stoa, mit Gott selbst in den Dingen zu tun haben oder mit dem göttlichen Logos, sondern diesen Worten nach muß Gott außerhalb der Dinge liegen. Denn warum sollte Celsus „als Stoiker" den Ausdruck *θεοσεβές* anstatt *θεῖον* verwandt haben! Gott also ist transzendent, und nur ein übersinnliches Wirken verbindet ihn mit der Welt, wie diese auch ihrem innersten Wesen nach mittels der Seele (Platos Weltseele!) auf ihn gerichtet ist (*θεοσεβές*). Auch 6 71, 72 scheidet sich Celsus deutlich von den Stoikern, indem er sich gegen die Definition Gottes durch „Hauch" oder „Geist mit materieller Basis" (*πνεῦμα*) wendet. Für die außerweltliche Existenz Gottes und sein transeuntes

Wirken sprechen weiterhin die Bezeichnungen, die Celsus bei der Anrufung Gottes anwendet; sie sind, wenn auch nicht als Beweise verwertbar, so doch in feiner Weise charakteristisch. Der Ausdruck (2 74) *ὦ ὕψιστε καὶ οὐράνιε* widerstreitet geradezu der stoischen Gottesanschauung, er paßt dagegen als Bezeichnung und Anruf des platonischen transzendenten Gottes, falls man nicht überhaupt auf eine passende Bezeichnung eines abstrakten, transzendenten Gottes verzichten will. Desgleichen ist auch der Ausruf (2 49): „O Licht und Wahrheit" mit der stoischen Anschauung nicht vereinbar. Dagegen konnte der Platoniker diese scheinbar widerspruchsvollen und zwiespältigen Bezeichnungen anwenden, einmal: „O Licht und Wahrheit", das andere Mal: „O Höchster und Himmlischer". Das letztere erstreckt sich dann auf die transzendente Existenz Gottes, während das erstere für sein transeuntes Wirken (vgl. Sonne und Licht) Zeugnis ablegt. Das erstemal wird der betreffende Ausdruck im Zusammenhang mit der Erörterung über das Wirken Jesu auf der Erde gebraucht, das zweitemal bei der Besprechung eines evtl. persönlichen Erscheinens des Gottes, so daß auch darin der absichtliche Gebrauch dieser Benennungen deutlich wird (vgl. 2 30; 2 73; 3 59; 4 2; 4 23). Das Aufdieerdekommen Gottes in irgendeiner Gestalt erscheint dem Celsus als eine unmögliche Vorstellung (3 1). Er hält diesen Glauben für eine leere Illusion, so wenig real und greifbar wie des Esels Schatten (3 1: *μηδὲν διαφέρειν ἡμῶν τὸν πρὸς ἀλλήλους διάλογον περὶ Χριστοῦ τῆς κατὰ τὴν παροιμίαν καλουμένης ὄνου σκιᾶς μάχης*). Nichts Ehrwürdiges (*σεμνόν*) ist in dem Streite der Christen und Juden, weil der Gegenstand des Streites ein „Wahngebilde" ist.

So muß also, zumal auch das „Nationale" dem Christentum fehlt, ein tieferer positiver Grund für die Entstehung des Christentums vorhanden sein, und diesen sucht Celsus in dem *στασιάζειν πρὸς τὸ κοινόν*. Diese Abkehr vom Gemeinsamen verurteilt Celsus in seinem Buche immer wieder aufs schärfste. Das scharfe Urteil findet auch seinen Grund in seiner philosophischen Ansicht. Denn wie bei Platon, so auch bei ihm, spielt das Gemeinsame eine bedeutende Rolle. Die Erhabenheit Gottes ist unerreichbar allem Einzelwesen, aber für das Ganze sorgt seine Vorsehung. Setzt man nun mit Platon und Celsus Gott dem Guten gleich und den

göttlichen „Ausfluß" der Verwirklichung des Guten, erinnert man sich zweitens an die Beschränktheit und Bedeutungslosigkeit des Individuums nach Platon, so sieht man, warum durch das *στασιάζειν πρὸς τὸ κοινόν* Celsus sogleich das Urteil über die Christen als ausgesprochen und entschieden annimmt. Im Gemeinsamen kommt das Gute, die Idee, Gott zu vollkommenerer Verwirklichung; wer sich vom Gemeinsamen loslöst, der folgt darin seinen verderblichen Gelüsten. „Denn nicht des fehlbaren Begehrens noch der verirrten Unanständigkeit, sondern der geordneten und gerechten Natur Führer ist Gott" (Th. Keim, Celsus' „Wahres Wort". Zürich 1873) (5 14: *οὐ γὰρ τῆς πλημμελοῦς ὀρέξεως οὐδὲ τῆς πεπλανημένης ἀκοσμίας ἀλλὰ τῆς ὀρθῆς καὶ δικαίας φύσεως ὁ θεός ἐστιν ἀρχηγέτης*). Gott kann dem einzelnen in seinen Wünschen nicht Genüge leisten, da ja der einzelne, selbst die Seele, nicht rein von Gott herrührt und so auch seine Wünsche und Bedürfnisse nicht rein zu Gott hinführen und seinem weisen Willen und seiner Vorsehung entsprechen. Doch für das Ganze sorgt Gottes Vorsehung, der geordneten und gerechten Natur Führer ist Gott. Das Ganze wird nicht schlechter, da Gott auch nicht von Zeit zu Zeit „zu sich selbst zurückkehrt" (4 99). Durch diese Lehre wird bereits die Vermutung des Origenes zunichte, daß unser Philosoph mit dem Epikureer Celsus identisch se (Epikur und seine Schule leugneten die Vorsehung Gottes; vgl. 1 2). Trotz seiner in der Welt wirkenden Vorsehung ist Gottes Stellung selbst erhaben, nicht zürnt er der Menschen wegen, wie auch nicht um des Gewürmes willen (4 99). Er droht auch nicht, da jeder einzelne wie das Ganze determiniert ist. Einen Widersacher hat er überhaupt nicht (6 42); also gibt es auch kein absolutes Böses. So sehen wir, daß in diesem Punkte Celsus mit Platon übereinstimmt, da dieser, wie auch freilich andere Schulen, gleichfalls neben dem Guten, dem wahrhaft Seienden, kein böses Prinzip anerkannte, im Gegensatz zum Christentum. Von Gott stammt nichts Böses, es haftet der Materie an und wohnt im Sterblichen. Dabei ist Gott nicht der Ursprung der Welt (nicht das Urfeuer der Stoiker), aus dem sich alles entwickelt hätte, sondern andere Wesen haben das Sterbliche und Vergängliche geschaffen. Gleich beim ersten Male, wo Celsus in geschlossenem Zusammenhange seine physikalischen und metaphysischen Ansichten darlegt, be-

ginnt er mit platonischer Lehre, ohne Platon dabei zu nennen (4 $_{52}$). Durch seine Worte bekennt er sich deutlich zum **Platonismus.** Schon die Einleitung der Lehrsätze weist darauf hin, daß hier die Weltanschauung des Celsus selbst, sein philosophisches Bekenntnis zugrunde gelegt werden soll: *ἀλλ' ἐκεῖνο μᾶλλον ἐθέλω διδάξαι τὴν φύσιν.* Seine Anschauung, die auf Platon sich gründet und Gedanken des „Timaios" wiedergibt, läuft in folgende dogmatische Sätze aus: Gott hat nichts Sterbliches gemacht, sondern Gottes Werke sind alle unsterblichen Wesen, Sterbliches aber ist das Werk jener. Auch die Seele ist Gottes Werk, der Leib aber hat eine andere Natur. Zwischen dem Leib der Menschen und dem der übrigen lebenden Wesen besteht kein absoluter Unterschied. Sie sind alle vergänglich, da sie alle der Materie (*ὕλη*) angehören (*καὶ ταύτῃ γε οὐδὲν διοίσει νυκτερίδος ἢ εὐλῆς ἢ βατράχου ἢ ἀνθρώπου σῶμα*). Man sieht also, daß an dieser Stelle, die sein philosophisches Bekenntnis enthält, Celsus in keiner Weise von der Lehre Platons abweicht. Er läßt wie dieser alle Wesen an der Materie teilnehmen und lehrt hier wie dieser nur eine Vergänglichkeit und bei allen gleiche Wertlosigkeit des Körpers. Es bleibt dabei noch dahingestellt, ob die Seele vielleicht doch beim Menschen in stärkerem Maße Anteil am Göttlichen und Gemeinschaft mit ihm hat, als es bei den übrigen Wesen der Fall ist. Celsus hält sich also ganz an die Lehre seines Meisters Platon und unterdrückt, wie ich glaube, absichtlich an dieser bedeutungsvollen Stelle jede von der Lehre Platons abweichende und neu hinzukommende Konsequenz, die er selbst wohl ziehen möchte. Wir kommen auf Grund der Theorie des Celsus auf folgendes Schöpfungsverhältnis:



Die pessimistische Beurteilung des Irdischen ergibt sich schon auf Grund seiner Verschiedenheit von dem Unsterblichen, dem wahrhaft Seienden, dem Guten, von Gott, der in schönster und bester Lage sich befindet, oder auch von der „Idee". Sie allein ist dem Wandel der irdischen Dinge, des Vergänglichen, (Heraklit: *πάντα*

ϱεῖ) nicht unterworfen. So ist auch für Celsus und Platon außer in der Seele (auch in der Weltseele), die selbst göttlichen Ursprungs ist, für das Unsterbliche in dem Sterblichen kein Platz; die Erscheinungswelt ist ihnen nur das Abbild des Seienden, während für die Stoiker das Einwohnen des Göttlichen in der Materie oder sogar beider Identität eine Grundvorstellung war. Bei Celsus finden wir diesen platonischen Gedanken in seiner Konsequenz entwickelt, es sei unmöglich, daß das Göttliche eine Wandlung ins Menschliche durchmache. Wie besteht nun die Verbindung des Unsterblichen mit dem Sterblichen? Bereits bei der Schöpfung und Entstehung des Sterblichen spielen die „Untergötter“ die ausübende Rolle, während nur die Seele ein Werk Gottes ist, wie auch Platon lehrte. So führt Celsus über die Tätigkeit und Bedeutung der „Zwischengötter“ mehrere Bestimmungen an. Als die vornehmsten Götter faßt er, wie Platon, die Gestirne auf; sie regeln den Kreislauf des Sterblichen. Dieser Kreislauf des Geschehens, des Werdens und Vergehens, der besonders in der Einführung des „Weltenjahres“ für den ganzen Kosmos von Platon zum Ausdruck gebracht worden ist, ist natürlich schon dadurch, daß das All zeitlich und räumlich zu dem früheren Stand zurückkehrt, ein geschlossener (vgl. 1_{19}). Die Natur kehrt infolgedessen auch wieder zu denselben Formen zurück; sie wechselt nur in den Formen, sie selbst bleibt dieselbe. Daher kann auch etwaiges Böses, wenn man es so nennen soll, keine drohende und entwicklungsfähige Stellung einnehmen, weil es durch die Einrichtung des Ganzen determiniert ist. Der Kreislauf des Sterblichen ist immer derselbe; der Wechsel der Formen vollzieht sich innerhalb der festgesetzten Kreiserneuerungen, die durch die großen Weltkörper, Erde und Gestirne, nach Celsus „Götter“, durch den Umlauf um die Erde stattfinden. Von dem Einflusse der Gestirne ist jedenfalls, wie auch Platon annahm, der Stand der Dinge auf der Erde abhängig. Wie die Gestirne ihren vorgeschriebenen Kreis ziehen, so wechseln auch die Formen der Erscheinungswelt bis zur nächsten Kreiserneuerung. Dieser Theorie entspricht auch die Schöpfungslehre des Celsus, daß Gott die unsterblichen Wesen gemacht hat, diese aber das Sterbliche. Denn die vornehmsten unsterblichen Wesen sind eben die „Himmlischen“, innerhalb des großen *οὐρανός* die Gestirne, durch die das Wesen des Sterblichen

in seinem Werden und Vergehen gewirkt wird. So haben wir also bei Celsus wie bei Platon die Vermittlung von Göttern und Dämonen, die ja eigentlich nur ein idealisierender Begriff physikalischen Geschehens sind, da sie selbst an einem freien persönlichen Wirken durch ihre Gebundenheit nach beiden Seiten gehindert sind. Der ganze Weltlauf ist von Gottes Vorsehung bestimmt. Die Welterneuerungen mit ihren gewöhnlich bei dieser Gelegenheit stattfindenden Erdüberflutungen und Bränden gehören zum Weltkreislauf, für Gott selbst bedarf es keiner neuen Verbesserung (4 11, 4 69, 4 79). Die Materie, die Gott geordnet hat, ist nicht von ihm geschaffen. Ob die Materie von Anfang da war oder nicht, darüber herrscht bei Celsus dasselbe Schwanken, wie wir es auch bei Platons uns überkommener Lehre beobachten können. Auch über die Fortdauer des Kosmos, über die Unzerstörbarkeit der Welt besteht dieselbe Unsicherheit bei beiden. Zwar sucht Origenes aus gewissen Worten des Celsus auf die Ungeschaffenheit der Welt zu schließen. Aber es liegt dabei augenscheinlich eine Voreiligkeit oder ein Mißverständnis des Origenes vor, während Celsus nirgends ein Urteil über die Ungeschaffenheit oder Unzerstörbarkeit der Welt fällt. Die Erwähnung des Origenes (4 79 Z. 11 K) geht wahrscheinlich auf 1 19 zurück, wo er schon einmal sicherlich voreilig dem Celsus auf Grund seiner Ausführung über die periodenweise stattfindenden Verwüstungen der Erde die Ansicht unterschiebt, die Welt sei ungeschaffen. In Wahrheit ist bei Celsus wie bei Platon, soweit wir urteilen können, eine Unausgesprochenheit in diesem Punkte vorhanden, wie sie ja erwächst aus beider Stellung bez. der Ewigkeit oder Zeitlichkeit der Materie.

Bei seinen Darlegungen über die Natur geht Celsus von Donner, Blitz und Regen aus, die er nicht für Gottes Werk erklärt, vielleicht schon deshalb, weil er bei seiner äquivalenten Einschätzung der Wesen (Menschen, Tiere, Pflanzen) dann zu der Konsequenz genötigt worden wäre, daß den Pflanzen, denen diese Natureinrichtungen, wie der Regen, in erster Linie zugute kommen, die unmittelbarste Fürsorge und Pflege von Gott zuteil wurde. (Die Bemerkung Theodor Keims: Inkonsequenterweise stellt er wenigstens die Tiere und Menschen über die Pflanzen [Keim: Celsus' „Wahres Wort“ S. 58, Anm. 5], ist unberechtigt.) Anhaltspunkte für einen Vergleich mit den Menschen findet Celsus natür-

lich im besonderen nur bei den Tieren. Eigenartig ist dabei, daß durch seine physikalische und methaphysische Theorie die positive Stellung zur Ethik durchaus nicht beeinflußt zu sein und für ihn kein Widerspruch zu stehen scheint. Aber zwischen seinem ethischen Postulat und der Stellung, die er den Menschen, dem „vernünftigen Wesen“, zuweist, klafft doch dem Schein nach eine gewaltige Lücke. An den Natureinrichtungen und an den Fähigkeiten und Gaben der Wesen weist Celsus allen Wesen die gleiche Stellung und Begünstigung von der Natur nach. Vereinbar sind diese Gegensätze nur unter einem umfassenden Gesichtspunkt. Und der beruht auf des Celsus Seelentheorie. Der Mensch steht auf gleicher Stufe mit den Tieren, wenn auch etwa auf einer höher entwickelten. Warum aber nimmt dann Celsus die Unsterblichkeit der Seele an? Wenn nicht Celsus selbst sein Weltbild in diesen Gegensätzen ungeeint und lückenhaft gelassen hat (eine Annahme, die nach anderen Stellen zu verneinen ist), so bleibt als einzige Erklärung die Seelenwanderungslehre, wie sie Platon selbst angenommen hat, das Eingehen der Seelen in mehrere Leiber nacheinander, einerlei, welchen Geschlechts und welcher Gattung, ob Mensch, ob Tier. (Vgl. Platons Seelenwanderungslehre, ihre Bedeutung und ihr Ziel!) Diese spekulative Seite der platonischen Philosophie finden wir also bei Celsus ausgeprägt, dasjenige, was sich am wenigsten mit den Lehren anderer Schulen vermischt und verwischt hat. So entspricht die scheinbar realistisch-materialistische Auffassung des Celsus nicht der Wirklichkeit, sondern sie ist ein Truggebilde, entstanden durch die Lückenhaftigkeit seiner uns überlieferten Weltauffassung, die in der Widerlegung der Christenlehre nicht rein und einheitlich uns gegeben wird, sondern erst von den Schlacken der Augenblicks- und Gelegenheitsverwendung, von ihrer Tendenz befreit und durch systematische Hilfslinien ergänzt und so in ihrem innersten Wesen erfaßt werden muß. In seiner Auffassung der Natur erinnert Celsus an Schellings Naturphilosophie. Auch von Celsus braucht man es nur noch auszusprechen, wie Schelling lehrte, daß Leben und Geist identisch seien (bei der Pflanze schlummert dieses Leben, im Tier träumt es, beim Menschen ist es wach). Und auch bei der Bestimmung von Seele und Geist geht Celsus wieder auf Platon zurück, der der Seele als Grundursache die Bewegung zuschreibt. Die Seele

nimmt eine Zwischenstellung ein; mit dem Leib ist sie verbunden, sie strebt aber nach dem ihr ureigenst Verwandten, nach Gott. Dieses Streben ist bei jeder Seele vorhanden, sofern sie „gesund" ist. In der Bestreitung des anthropozentrischen Satzes, den noch Platon betont, in den „Gesetzen" aber, seiner letzten Schrift, auch verneint, desgl. die Stoa, stimmt Celsus außer mit Platon selbst, mit Vertretern der neueren Akademie, z. B. Karneades, überein, aber auch mit Epikur und bei gemilderterer Form mit dem Stoiker Seneca. Pflanzen, Tiere und Menschen also stellt er gleich. Selbst die Pflanzen scheint er ihrem Wesen nach nicht unter Tiere und Menschen zu stellen, wenn man (4 75) das *κἂν ταῦτα λέγῃς ἀνθρώποις φύεσθαι* analog dem früheren *εἰ καὶ διδῴη τις ταῦτα ἔργα εἶναι θεοῦ* als eine Scheinbehauptung erklärt. Gottes Werk sind alle unsterblichen Wesen, das Sterbliche aber ist das Werk jener, wobei wohl vornehmlich an den Einfluß der Himmelskörper auf das Werden der Dinge auf Erden gedacht ist (ebenso Platon!). Auch die Seele als der Unsterblichkeit teilhaftig ist Gottes Werk, wie Celsus nach Platon annimmt, während die Stoiker an eine beschränkte Fortdauer der Seele nach dem Tode glaubten. Die Unbestimmtheit und Unausgetragenheit der platonischen Lehre von dem Sichtbaren als dem Nichtseienden, wie sie sich uns darstellt, hat auch bei Celsus eine gewisse Unbestimmtheit zurückgelassen. Vielleicht hängt es mit Platons Ansicht über das Nichtseiende zusammen, daß des Celsus Standpunkt hinsichtlich des irdischen Lebens ein durchaus pessimistischer ist. Wenn er auch die Natureinrichtung als Ganzes als etwas Vollkommenes auffaßt, so geht doch aus seiner Ansicht über die Stellung des Menschen innerhalb der Natur und aus seinem Seelenglauben die pessimistische Anschauung über das Erdenleben deutlich hervor. So kann man auch umgekehrt seine Ansicht über die Unsterblichkeit der Seele daraus erklären, daß die Seele in diesem Leben nach seiner Überzeugung nicht zu ihrem Recht kommen kann. Innerhalb des Kosmos ist nach seiner Meinung die große Masse der Menschen sich ihrer Vernunft nicht bewußt und hängt am Sinnlichen. Die realistische Anschauung vom Kosmos und von seinen Bewohnern und Erscheinungen beruht also von diesem Standpunkt aus nicht auf unidealistischem Sinn des Celsus. Wenn er auch nicht das Vorhandensein einer zweiten Realexistenz offen ausspricht, wodurch

er von der Lehre Platons abgewichen wäre, so bildet sich doch in der Tat seine Lehre in einer besonderen Ausprägung aus. Prinzipiell, d. h. theoretisch mag er wohl nur das eine wahrhaft Seiende anerkennen, praktisch aber von den menschlichen Begriffen ausgehend, muß er doch daneben eine andere Existenz annehmen, wenn auch nur eine relative, am Dasein der Menschen gemessene. So hat man vor sich verschmolzen die platonische Anschauung von der Entstehung der Welt und daneben die „reale" Existenz einer „Außenwelt", die Celsus infolge der Unbestimmtheit der platonischen Lehre von dem einen Sein, aber nicht dem einen Sein widersprechend sich konstruiert hat. Die Vereinigung dieser beiden Faktoren führt zu einer Anschauung, ähnlich der stoischen, von der Geschlossenheit des Naturzusammenhanges und von der quantitativen und intensiven Bestimmtheit ihrer Komponenten, die gemäß der Geschlossenheit des Ganzen ihr Maß innehalten. So gründet sich also Celsus im Eigentlichen nicht auf die stoische Lehre, sondern erst infolge der „Unbestimmtheit" der platonischen Lehre und auf Grund seiner weiteren Ausprägung der Lehre Platons nähert er sich der stoischen Anschauung im Ergebnis. Daß er auch in diesem Punkte nicht der stoischen Lehre folgt, wird aus 4_{65} deutlich, wo nicht von einem Zurückkehren der Welt zur Gottheit und von einem Aufgesogenwerden (stoisch) gesprochen wird, sondern von geordneten Kreisläufen, die der platonischen Lehre von dem Weltenjahr entsprechen. Von dem neuplatonischen Offenbarungsglauben allerdings will Celsus noch gar nichts wissen (6_{10}: „Platon prahlt also nicht und lügt nicht, indem er behauptet, daß er etwas Neues erfinde oder vom Himmel gegenwärtig verkündige; sondern er bekennt, woher dieses ist"). Die Unbestimmtheit der platonischen Lehre, wie sie uns überliefert ist, über die Gründe der Verkettung der Seele mit dem Körper entspricht der unbestimmten Stellungnahme bei Celsus (8_{53}). Weil die Seelen nur unfreiwillig in dem Gefängnis des Leibes sind, so sind Dämonen mit der Verwaltung des Kerkers betraut. Aber auch in der Einzelseele kommt infolge ihrer Zwischenstellung und Gebundenheit die Vernunft nicht vollkommen zur Geltung, sie ist vollkommen nur im Gemeinsamen. Daher soll das Einzelwesen der Vernunft und einem vernünftigen Führer folgen (1_{8}). Das Wissen und die Tugend sind ja lehrbar nach Sokrates und Platon (vgl. 1_{8}; $1_{26, 27}$; 2_{37-39};

3_{44}; 3_{59}; 3_{75}; 6_{29}). Bemerkenswerte Schlüsse über die Stellung der Menschen zu Gott und über ihre Erkenntnis Gottes läßt die Stelle 4_{23} zu. Dort setzt Celsus das Gewürm mit Juden und Christen in gewissem Sinne gleich. Er legt dem Gewürm Worte in den Mund, von denen er sagt, daß sie bei dem Gewürm erträglicher seien als bei den Juden und Christen. Da es nun offensichtlich ist, daß diese Worte bei den Würmern als leere Prahlereien und unglaubliche Vorstellungen gelten, so ergibt sich der Schluß, daß auch für die Juden und Christen, also für Menschen überhaupt, diese Vorstellungen nicht in Betracht kommen. So können wir eine Reihe von positiven Weltanschauungsgedanken des Celsus aus dieser Stelle gewinnen. Zunächst leugnet demnach Celsus die Nähe und Fürsorge Gottes gegenüber dem gemeinen Individuum (*πάντα ἡμῖν ὁ θεὸς προδηλοῖ καὶ προκαταγγέλλει, καὶ τὸν πάντα κόσμον καὶ τὴν οὐράνιον φορὰν ἀπολιπὼν καὶ τὴν τοσαύτην γῆν παριδὼν ἡμῖν μόνοις πολιτεύεται καὶ πρὸς ἡμᾶς μόνους ἐπικηρυκεύεται καὶ πέμπων οὐ διαλείπει καὶ ζητῶν, ὅπως ἀεὶ συνῶμεν αὐτῷ*). Außerdem erkennen wir darin den Standpunkt des Celsus, daß er den Würmern prahlerische Worte über ihre Gottähnlichkeit in den Mund legt (Z. 28, 29 K). Celsus glaubt an keinen anthropomorphen und anthropopathischen Gott. Weiterhin sehen wir, daß Celsus eine anthropozentrische Welteinrichtung ablehnt (Z. 29—31). Er nimmt keinen absoluten Unterschied unter dem Belebten (Lebenden) an. Alles Lebende und was dies Leben verursacht und in sich trägt, gehört eben seinem Werte nach, wenn auch noch nicht auf Grund seiner Beschaffenheit, zu dem wahrhaft Seienden. So kann man also die metaphysischen Gedanken des Celsus auf die Metaphysik Platons zurückleiten. Dann sehen wir auch (S. 292 Z. 32 — S. 293 Z. 3 K), daß Celsus eine feste Weltordnung annimmt, die eine philosophische Auslegung zuläßt und dem Wissen als Ziel der Erkenntnis gesetzt ist, daß er ein persönliches Eingreifen Gottes in den Lauf der Welt und in das Leben der Menschen ablehnt. Vor allem lehnt er auch, wie bereits an dieser Stelle hervorgeht, ein Fortleben im Fleische ab, so auch die Auferstehung, die seiner Seelenlehre nicht entspricht. Erde und Wasser und Luft und Gestirne können den Wesen nicht untertan sein, weil sie Leben in sich tragen und aus wohl noch göttlicherem und reinerem Stoff sind als die anderen

Wesen in ihrer Zusammensetzung. In 4 69 finden wir gewisse Anklänge an Platon, wenn Celsus sagt, daß das Sichtbare den Menschen nicht gegeben ist. Ob er damit allerdings wie Platon den sichtbaren Dingen jegliche Realexistenz absprechen will, was schon bei Platon in seinem uns überlieferten System konsequenterweise zu Kontroversen führte, ist zuvor noch zu erwägen. Es scheint, Celsus geht dadurch, daß er an dieser Stelle die Existenz der Dinge nur in ihrer Beziehung zu dem Menschen erörtert, absichtlich oder unabsichtlich über die Frage der Realexistenz der materiellen Welt hinweg. Er legt alles Gewicht und alle Betonung auf das „Ganze" (Platon!), wobei die Möglichkeit nicht abgeschnitten wird, das Ganze nach Platon als das Abbild Gottes, des wahrhaft Seienden und Guten, zu erklären, daneben aber das Ganze als das direkte und indirekte Werk Gottes einen eigenen Wert und Zweck zu erhalten imstande ist. Auf diese Weise bleibt er der platonischen Lehre treu und weicht zugleich einem Zwiespalt und der Gefahr der Unkonsequenz aus. Einer Besprechung bereits unterzogen ist auch schon der Gedanke, den Satz 4 69 zum Ausdruck bringt, daß weder das Gute noch das Böse im Sterblichen geringer oder mehr werden wird. Es ist nicht von einem absoluten Guten und Bösen die Rede, sondern von dem relativen, wie es dem Menschen erscheint und überhaupt in der Welt vorkommt. Es bedarf für Gott keines verbessernden Eingriffes in die Welt mehr, da alles zweckmäßig und vollkommen eingerichtet ist und weder dem „Guten" noch dem „Bösen" in der Welt zur Vermehrung und zum Wuchern Gelegenheit gegeben ist. Außer dem Guten, Gott, noch ein anderes Seiendes, zumal ein gegensätzliches Prinzip anzunehmen, erscheint Celsus als Platoniker bedenklich, und so äußert er sich dahin — in vorsichtiger Weise, wohl, um nicht Andersdenkende vor den Kopf zu stoßen —, daß man Übel nicht mit Bösem an sich gleichsetzen dürfe. Dadurch aber, daß er den Begriff des *κακόν* in jeweiligem Falle durch den Begriff des Nutzens zunichte werden läßt, ist für den Tieferblickenden die relative Wertung des Bösen deutlich erkennbar. Denn ein positives Böses wäre unabhängig von Nutzen und Unnutzen. So kommen wir auch in diesem Punkte bei Celsus zu einer Übereinstimmung mit Platon, der gleichfalls neben dem Guten, dem wahrhaft Seienden — im Gegensatz zum Christentum — kein böses

Prinzip anerkannte. Des Celsus „Unsicherheit“ aber bez. der Entstehung des „Bösen“ (4 65) besteht in der Verlegenheit, die Notwendigkeit des „Bösen“ in der Welt zu erklären. Warum ist in einer vollkommenen Welteinrichtung, wo kein Faktor, auch die Materie nicht, „böse“ ist, doch der einzelne Teil, z. B. der Mensch, vom Bösen betroffen und hat unter ihm zu leiden? Seiner Natur nach hat Celsus also für das Böse eine Erklärung, indem er es der Materie zuteilt, nicht aber glaubt er ohne weiteres innere Gründe für die Notwendigkeit der „Existenz“ des Bösen angeben zu können, die von sich aus einleuchten. Die Existenz des Bösen muß in der Vorsehung Gottes eingeschlossen sein, und die Erkenntnis dieser ist Sache der Philosophie. Darum sagt Celsus: *οὐ ῥάδιον μὲν γνῶναι τῷ μὴ φιλοσοφήσαντι, ἐξαρκεῖ δ' εἰς πλῆθος εἰρῆσθαι* (4 65). Damit sagt er von sich selbst aus, daß er der Philosophie obgelegen hat. Er gibt sich kund als einer der durch die Philosophie zur Erkenntnis Gedrungenen, der hoch über der Masse steht (vgl. 1 4; 1 37; 1 67). Nach einer Digression (4 71, 73) über die Unwürdigkeit der jüdischen und christlichen Gottesvorstellung kommt Celsus wieder auf die Darlegung seiner „Naturansichten“ zurück. Die Digression trennt und verbindet gewissermaßen den allgemeinen Teil seiner Darlegungen, die ja bezüglich seiner Weltanschauung in zusammenhängender Form die ersten sind, und den besonderen, ausführlichen Teil. Das folgende ist schon besprochen. Seine Sätze, die er über die Gleichheit der Menschen und Tiere aufstellt, klingen etwas abstrus und übertrieben, sind aber wohl prinzipiell und nicht tendenziös eingestellt. Überhaupt wird durch diese Ansicht des Celsus über die Natur- und Welteinrichtung sein Idealismus in keiner Weise verneint. Für seine Seelentheorie bleibt voller Spielraum; gerade dadurch, daß er dem Menschen keine übergeordnete Stellung auf der Erde einräumt, wird er selbst in seiner Lehre vergeistigter; das Erdenleben kann ihm nicht mehr sein als ein Durchgang. Trotz der Minderwertigkeit der leiblichen Existenz bleibt das ethische Postulat für den Menschen bestehen. Den einzelnen Tiergattungen sucht er die Fähigkeiten nachzuweisen, die am Menschen geschätzt werden. Dabei stützt er sich auf die wohl vornehmlich in den unteren Volksschichten bestehenden Ansichten über die Tiere. Die hochstehenden, schätzenswerten und göttlichen Fähigkeiten, Eigenschaften und Einrichtungen, die Celsus auch bei

den Tieren nachzuweisen sucht, sind: Natürliche Ausrüstung und Begabung, Ordnung und Staatsverfassung, Haushaltungstätigkeit, Vorsorge für die Winternahrung, gegenseitige Hilfe bei Lasten, Verständnis für voraussichtliche Entwicklung (Entfernen der Keime an den Früchten), Begräbnisse, Unterredungen, Vernunft und Ausdrucksfähigkeit in der Sprache, Zauberkunst, Arzneikunde, „göttliche“ Gedanken, Vorauserkennen und Voraussagen der Zukunft, Eidtreue, Frömmigkeit, Elternliebe, Pietät. Die Worte des Celsus 4 88: *τοσοῦτον ἔοικεν ἐγγυτέρω τῆς θείας ὁμιλίας ἐκεῖνα πεφυκέναι καὶ εἶναι σοφώτερα καὶ θεοφιλέστερα* sind wohl eine Übertreibung, verursacht durch seinen Eifer, die starkbestrittene Ansicht, die er über den Unterschied von Mensch und Tier hegt, durchzudrücken und glaubhaft erscheinen zu lassen. Wir haben hier den Fall einer notwendigen Abstrahierung — wie am Eingang erwähnt —, der aus der augenblicklichen Kampfstimmung heraus erwachsen ist. Jedenfalls will Celsus damit die Vögel nicht über die Menschen gemeinhin stellen, aber es ist doch möglich, daß dieses übertriebene Lob, das seinem eigenen System gefährlich werden könnte, auf wirklichen Ursachen beruht, wie auf der Bedeutung der Vögel für die Weissagung und auf ihrem Leben im Äther, räumlich näher der Gottheit, Eigenschaften, wie sie auch Platon den Vögeln als Vorzüge einräumte. Am Schluß der ganzen Darlegung (4 52—4 99) tritt noch einmal ihre Tendenz zutage in den abschließenden Worten des Celsus: *οὔκουν ἀνθρώπῳ πεποίηται τὰ πάντα.* Die gerechte und idealistische Anschauungsweise des Celsus erscheint aber zugleich in den folgenden Worten: *ὥσπερ οὐδὲ λέοντι οὐδὲ ἀετῷ οὐδὲ δελφῖνι, ἀλλ' ὅπως ὅδε ὁ κόσμος ὡς ἂν θεοῦ ἔργον ὁλόκληρον καὶ τέλειον ἐξ ἁπάντων γένηται.* (Vgl. Platon, Gesetze 10, p. 903 ss.)

So beginnt und beendet Celsus seine Ausführungen über die Natur mit Worten, die deutlich auf Platon zurückweisen. Die Vollkommenheit und der Zweck liegt im Ganzen; das Ganze liegt Gott „am Herzen“, und seine Vorsehung verläßt es niemals, es wird nicht schlechter, noch kehrt zeitweise Gott zu sich selbst zurück. Gottes Stellung selbst ist erhaben, nicht zürnt er der Menschen wegen, noch anderer Wesen wegen. Er droht auch nicht, da jedes Einzelne wie das Ganze determiniert ist. Von den „Untergöttern“ werden Regen, Wärme, Wolken, Donner, Blitze,

Früchte und alle „Zeugungen“ verwaltet. Alle diese Gottheiten sind als mit dem Himmel in Beziehung gedacht; durch ihre Werke offenbart sich Gott und seine dauernde Fürsorge für die Welt (*οἱ φανερώτατοι τῶν ἄνω κήρυκες, οἱ ὡς ἀληθῶς οὐράνιοι ἄγγελοι* (5_6)). Nähere Bestimmung über die Bedeutung der Dämonen gibt noch 5_{25}, wo den Dämonen, wie auch in Platons „Politikos“ (cap. 15), untereinander die Teile der Erde zur Verwaltung zugeteilt sind. Diese unmittelbaren Herrscher zufriedenzustellen, ist natürlich die einfachste und natürlichste Pflicht für den Menschen in seiner empirischen Existenz. Der Vorsehung Gottes aber sind auch die Götter und Dämonen untertan (7_{68}), weil alles sein Gesetz von dem höchsten Gott hat. Da aber Götter und Dämonen mit der Verwaltung der Einzeldinge beauftragt sind, dient, wer ihnen dient, auch Gott. Die Christen übertragen nach Celsus' Ansicht ihren eigenen Affekt (*πάθος*) auf Gott. Affekt (in dem Sinne: Begierde) ist nach Platon ein Teil der Seele, der nicht göttlichen „Stoffes“ ist und der durch das Bündnis von „Vernunft“ und „Mut“, den anderen beiden Seelenteilen, zu dienender Stellung herabgedrückt werden soll. Auf Gott sind menschliche Gesetze nicht mehr anwendbar, während man noch beim Dienste der Heroen und Dämonen daran gebunden ist, nicht gleichzeitig verschiedenartigen dieser „Gattung“ zu dienen. Auch die Verwaltung des Körpers wird Dämonen (8_{53}) zuerkannt. Denn der Körper gleicht einem Kerker, der des Kerkermeisters bedarf. Neben der Götter- und Dämonenverehrung aber gilt es, niemals den Einen aus den Augen zu lassen und das inwendige Gesicht ihm ganz zuzukehren. Dieser große Gott wird aber auch niemals zu den Untergöttern und Dämonen in Widerspruch treten, sondern diese sind seine ausführenden Organe, und, indem man sie ehrt, ehrt man auch den Willen des Höchsten und ihn selbst. Die Dämonenlehre bildet bei Celsus die Grundlage für seine völkergeschichtliche Auffassung. Von der Einteilung der Erde in einzelne „Bezirke“, denen ein besonderer Dämon vorsteht, leitet er die Verschiedenheit der Sitten und Gebräuche, der Gesetze und des Kultus ab. Neben diesen örtlichen Besonderheiten, die in der Eigenprägung ihren Wert haben, soweit sie original sind und auf den Landesdämon zurückgehen, kommt aber als Höheres und Weiseres die Kenntnis des allgemeinen großen

Gottes in Betracht (5 41). Sowohl in der Originalität der Gebräuche als auch in der wirklichen und reinen Erkenntnis Gottes bleiben die Juden nach Celsus' Urteil hinter anderen Völkern und religiösen Gemeinschaften weit zurück. Damit zertrümmert er, wie auch in anderen Punkten, nach seiner Ansicht die Grundlage der Christen, die von den Juden, ihrer Lehre und ihrem Kultus den Ursprung herleiten. Die Zersplitterung der Christen, die nicht auf Landeseigentümlichkeit beruht, ist ein Beweis für die Schlechtigkeit der Lehre und ihrer Anhänger, da das Gute im „Gemeinsamen" liegt. In 3 19 spricht Celsus geradezu von der Verehrung ewiger Ideen (*ἰδεῶν ἀϊδίων τιμάς*) bei den Ägyptern. Man erkennt aus dem Lob, daß die Ägypter *πολλὰ καὶ οὐ φαῦλα αἰνίγματα* darbieten, die Neigung des Celsus, den Volkskult als Gebildeter symbolisch aufzufassen im Gegensatz zu der Menge (*ὡς δοκοῦσιν οἱ πολλοί*), die nur das Äußere am Gottesdienst wahrnehmen. Die Wundererzählungen von Herakles, Asklepios, Dionysos u. a. leugnet Celsus nicht. Er sucht ihre göttliche oder doch gottähnliche Existenz zu beweisen, indem er die Aussagen einer großen Menge Menschen als Belege anführt. Es ist daher bemerkenswert, wie Celsus auch die Göttlichkeit Jesu nicht von vornherein mit entrüsteten Worten wie etwas Unmögliches abweist, sondern nach speziellen, offensichtlichen Merkmalen sucht, die gegen die Gottheit Jesu sprechen, z. B. daß Jesus nur von seinen eigenen Genossen gesehen sei, und daß er als Schatten gesehen sei (3 22). Celsus stellt Jesus noch unter diejenigen, die zwar nicht der Göttlichkeit teilhaftig wurden, aber doch im Besitze einer gewissen dämonischen Kraft waren, wie Aristeas, Abaris, Hermotimos und Kleomedes. Eine noch niedrigere Stufe nehmen im Glauben des Celsus ein Zamolxis, Mopsos, Amphilochos, Amphiaraos und Trophonios, Gottheiten, die in lokalen Kulten verehrt wurden. Diese Gottheiten, die sich nicht im Gesamtkult durchgesetzt haben, stellt Celsus auf gleiche Stufe mit Christus und drückt so seine Überzeugung aus, daß sie ihre Göttlichkeit dem Aberglauben, bzw. der Mache und Täuschung verdanken, wie auch Antinoos, der Lustknabe des Kaisers Hadrian. Zwei Möglichkeiten gibt es für den Menschen, wie Celsus den Christen sagt, auf der Erde: Entweder der Welt mit ihren Gütern entsagen und so bald wie möglich von hinnen zu scheiden oder mit Dank

gegen die Geber sie zu genießen. Ein solchermaßen natur- und vernunftgemäßes Leben führt zur Glückseligkeit (8 58). Doch soll man nicht im Dämonendienst aufgehen, zumal auch diese in mancher Beziehung am Sinnlichen kleben (8 60, 62). Die Seele soll stets auf Gott gerichtet sein (8 63). Darum lautet des Celsus Forderung also: „Nichts gegen Gott“ und läßt dabei zu: „Vieles in Gott und neben Gott“. Bezüglich seiner praktischen Religionseinstellung steht Celsus im Zusammenhang mit seinem Volk und Staat; aber zugleich durchbricht er diesen Zusammenhang, indem er sich innerlich über ihn erhebt. Er läßt die Tempel, Altäre und Bilder wohl zu, wendet sich aber ab von dem Kultus der Menge, die zu den Bildern betet und mit ihnen redet, ohne sich von Gott eine richtige Vorstellung zu machen. Die Bilder hält er nicht für Götter, sondern nur für Weihgeschenke an die Götter. Auch in 8 41 kommt es zum Ausdruck, daß die Bilder und Heiligtümer kein „konkreter Ausfluß“ und kein Wohnsitz für die Gottheiten sind. Für Frevel am Göttlichen aber findet eine, wenn auch oft späte, Vergeltung statt. Desgleichen enthält 8 45 eine gewisse Anerkennung des Volkskultes. Seine Verteidigung des Kultes stützt er durch den Hinweis auf die vielen göttlichen Offenbarungen mancherlei Art im Kultus.

Die Vereinigung und Verquickung der Metaphysik mit der ethischen Religion, indem Wissen mit Tugend, so auch Gott und das Seiende mit dem Guten gleichgesetzt wird, tritt auch darin hervor, wie Celsus Gott zu erkennen lehrt. Er predigt Abwendung vom Sinnlichen und Öffnung des inneren, geistigen Auges. Trotz der Schärfe (5 14), mit der Celsus dem „Fleisch“ gegenüber seine Geringschätzung ausspricht, in der er fast der Stoa nahezukommen scheint, finden wir doch bei ihm auch hierin den platonischen Standpunkt wieder. Denn an eine Ausrottung der Affekte, wie sie die Stoa als Aufgabe stellt, denkt Celsus gar nicht. Überhaupt scheint hier nur vom Fleisch in seiner letzten Einschränkung, also ohne geistigen Ausfluß, nur von der konkreten Substanz gesprochen zu werden. Diese Fleischeshülle beurteilt ja auch Platon als etwas Wertloses, während er doch den Affekten als der Seele zugehörig einen gewissen Spielraum zugesteht. Von der Seele dagegen sagt Celsus: *καὶ ψυχῆς μὲν αἰώνιον βιοτὴν δύναιτ' ἂν παρασχεῖν*. Man sieht aus der Anwen-

dung des Potentialis, daß Celsus zwar allen Wert der Seele beimißt, daß er aber auch hier der platonischen Lehre folgt, wonach die Seele eine Zwischenstellung einnimmt zwischen Gott, der Idee und dem wahrhaft Seienden, und der Körperlichkeit, wie es schon in dem platonischen Bericht von der Entstehung der Seele, bzw. Weltseele zum Ausdruck kam. So kann es geschehen, daß eine Seele, da sie an Beidem teilnimmt und auf Beides gerichtet ist, sich aus der Verwickelung mit dem Körperlichen nicht befreien kann und anstatt der Entwickelung zum Guten dem Sinken zum Bösen anheimfällt. Im allgemeinen jedoch steht es dem Platoniker fest, daß die Seele einem göttlichen Leben entgegengeht. So erhebt sie sich mit ihrem göttlichen Gehalt, mit ihrem Streben nach Gott weit über den Körper. Celsus will das, was die Christen von anderen in ihrer Lehre übernommen und verdorben hätten, feststellen und im Vergleich mit den Quellen darstellen. Den Lehren, die den Christen zum Muster und Vorbild gedient hätten, scheint er eben dadurch die Kenntnis der Wahrheit zuzuerkennen; denn Unwahres und Schlechtes kann man eigentlich nicht mehr, indem man es mißversteht, verderben (*ὅσα παρακηκοότες ὑπ' ἀγνοίας διαφθείρουσιν* (5 65)). Als erster Vertreter der Wahrheit wird sogleich Platon in authentischer Weise ins Feld geführt. In dem Vergleich handelt es sich vor allem um den inneren Kern der Religion, um die Gotteserkenntnis und um das Verhältnis des Menschen zur Gottheit. Celsus beginnt mit Platons Lehre, und zwar sogleich mit dem Kern der platonischen Religion und Ethik in der Weise, daß man sagen kann, Celsus geht von seiner eigenen Gottesanschauung aus, die sich ebenso wie seine Physik und Metaphysik auf Platon gründet. Er beginnt mit dem „höchsten Gut“, dem Mittelpunkt der platonischen Religion und Ethik. Weiterhin hebt er die dialektische Methode Platons hervor. Es folgt dann eine ausführliche Anführung der platonischen Lehre von den Begriffen und seiner Erkenntnistheorie. Außer Platon werden sonst eigentlich nur Heraklit und Sokrates in dem Vergleich mit den Christen angeführt. Man sieht also deutlich, wer für Celsus Autorität ist. Denn auch Platon hat vieles von Heraklit und Sokrates übernommen. Diese reiche Darbietung platonischer Sätze kann nicht nur auf dem Grunde beruhen, daß Celsus die christlichen Gedanken als Mißverständ-

nisse Platons auffaßt, also auch schon die Verwandtschaft beider Lehren erkennt, sondern sie erklärt sich in erster Linie daraus, daß Celsus Platoniker ist. Bei der allgemeinen Fundamentierung des Weltbildes, wie er es 4_{14}—4_{94} gibt, gebraucht Celsus innerhalb des Bodens der platonischen Lehre doch eigene Worte, in der Erkenntnistheorie aber stützt er sich auf die Worte Platons selbst, doch wohl aus Sorge, den Gedanken des Meisters sonst nicht gerecht zu werden. So gibt er die Sätze Platons, die von der Erkenntnistheorie handeln, z. T. in wörtlicher Fassung, z. T. in den Ausdrücken und termini technici des Meisters wieder. Bei fast jedem Vergleichspunkte wird die Herrlichkeit der Lehre Platons hervorgehoben. In 6_{19} blickt auch ohne die Nennung Platons die platonische Auffassung durch: das Wissen ist Voraussetzung aller „höheren" Tugend (vgl. 1_{8}; $1_{26, 27}$; 2_{37-39}; 3_{44}; 3_{59}; 3_{75}). Nur wo Celsus für den Vergleich nicht genügend Parallelen und Anhaltspunkte bei Platon findet, greift er auch zu anderen Stützpunkten. So zieht er die symbolische Darstellung des Seelenweges bei den Persern im Mithraskult hinzu, so erwähnt er auch bei Pherekydes den Mythos von einem Götterkriege, den die Christen mißverstanden hätten und so zu der Vorstellung und Lehre vom Widersacher Gottes gekommen seien, ebenso auch bei den Mysterien die Titanen- und Gigantenkämpfe und die ägyptischen Erzählungen über Typhon, Horos und Osiris. Bemerkenswert ist dabei, daß Celsus außer Platon keinen anderen namhaften Vertreter einer Philosophenschule nennt. Auch Homer führt er an, wobei er die Worte des Zeus zu Hera allegorisch erklärt als Worte Gottes zur Materie. Die allegorische Erklärung blühte zur Zeit des Celsus in den Kreisen der Gebildeten, vornehmlich die Stoa betrieb sie systematisch. Auch sonst zeigt es sich mehrfach, daß Celsus die Allegorie billigt. Eine symbolische Bedeutung soll der Peplos der Athene am Panathenaeenfeste haben. Bezüglich der Weltschöpfung selbst ist Celsus der Ansicht, daß die Welt nicht aus Gott oder Gottes Sohn sei (6_{47}), sondern, wie schon 6_{42} zeigt, er glaubt, daß Gott die Materie gestaltet und geordnet habe. Seine Ansicht entspricht der Unbestimmtheit von Platons Auffassung, ob die Materie von Anfang war oder zeitlich entstanden. Auch er hat an keiner Stelle sich über die Geschaffenheit oder Ungeschaffenheit der Welt (Ma-

terie) entscheidend geäußert, auch nicht da, wo es ihm Origenes unterschiebt. Die Frage nach dem Ausgang des Irdischen, das ja in seinem System nur die Bedeutung eines Durchgangsortes für den „Menschen" hat, ist für seine Theorie demnach nicht von Wichtigkeit, während diese Frage sonst im Mittelpunkt philosophischer Streitigkeiten gestanden hat. Mit den bestehenden Mythen sucht sich Celsus in irgendeiner Weise abzufinden. Die Mythen und die alte griechische Götterwelt werden nicht geradezu verurteilt, sondern schonend behandelt; sogar den Mythen, die er ablehnt, wird ein innerer Wert zugesprochen (vgl. 1_{4}, $_{37}$, $_{67}$). Die Erkenntnis Gottes und der Wahrheit aber gleicht einem inneren Sehen (6_{66}) (vgl. Phaidr. cap. 27, Polit. VI 507 ss.). In 7_{31} ist es ausgesprochen, welches der Grund für die wörtliche Anführung der Platonaussprüche war, die, wie wir gesehen haben, Celsus gleichsam als sein Bekenntnis auf den Schild erhob, nämlich die Schwerverständlichkeit und Vieldeutigkeit der platonischen Worte für den, der nicht auf gleicher geistiger Höhe steht. Trotz der Vielzahl der angeführten Stellen ist niemals eine Kritik an Platon vollzogen, obwohl wir sehen, daß Celsus sonst, z. B. gegenüber den Stoikern, der Kritik durchaus nicht abgeneigt war. Celsus hat mit Platon gerungen, das rechte Verständnis seiner Reden zu gewinnen. Es zeigt sich ein gewisser Stolz, wenn er die Deutung vorher angeführter Platonworte gibt (7_{31}). 7_{32} bringt dann auch die Seelenwanderungslehre Platons. Wir erhalten hier die Bestätigung, daß Celsus an die Seelenwanderung geglaubt hat, eine Annahme, zu der wir schon vorher zur Erklärung und Vervollständigung des celsischen Systems genötigt waren. 7_{36} enthält die Forderung, von den Sinnen sich abzuwenden und das „Geistesauge" zu erheben, echt platonisch. 7_{42} wird Platon als Lehrer empfohlen neben den alten Weisen und Dichtern. Selbst die weisen Männer, von denen Celsus 7_{42} spricht, werden bezüglich des Zieles ihrer Philosophie gewissermaßen platonisch gefärbt: *ἐπειδὴ δὲ τούτου χάριν ἐξηύρηται σοφοῖς ἀνδράσιν, ὡς ἂν τοῦ ἀκατονομάστου καὶ πρώτου λάβοιμέν τινα ἐπίνοιαν κτλ.* Die begriffliche Auseinandersetzung des Celsus (7_{45}) geht auf Platons Staat zurück (Politeia VI p. 507 ss.). Desgleichen ist der Vergleich mit der Sonne platonisch. In 7_{45} findet sich auch eine positive Definition Gottes als des alles Bewirkenden und zugleich

Jenseitigen. 7_{58} stützt sich Celsus auf Platons Lehre über das Unrechttun (Kriton cap. 10, p. 49 BCDE). (Beachte die Verwandtschaft des christlichen Standpunktes, der allerdings noch positiver sich ins Praktische umsetzt!) Platon wiederum, sein anerkannter Meister, wird nicht isoliert, sondern als der umfassende Träger auch von Gedanken, die schon vorher göttliche Männer zu ihrer Überzeugung gemacht hatten, hingestellt. Celsus hält sich also durchaus an Platon. Er geht aus von dem ersten Guten und sucht dann die Art und Weise der Erkenntnis des Seienden darzulegen. Er stellt sich auf die gleiche erkenntnistheoretische Basis wie Platon, wobei er in den Feinheiten ihn selbst zu Worte kommen läßt; daneben aber folgt er ihm bei seinen theologischen und philosophischen Spekulationen. Das ist um so bemerkenswerter und fällt um so mehr ins Gewicht, da wir im übrigen bei Celsus eine, wenn auch idealistische, so doch sachliche und auf schlichte Wahrheit zielende philosophische Einstellung finden. Er verurteilt die Mystik, Magie und Zauberei (vgl. 1_{6}); er faßt die Mythen als Mythen oder sucht ihnen eine allegorische Deutung abzugewinnen. Wenn also auch einige Anklänge an die Stoa bei Celsus zu finden sind, wie es natürlich ist bei der Verwandtschaft beider philosophischen Schulrichtungen, so kommen wir doch zu dem Ergebnis, daß Celsus auf rein platonischem Boden steht. Bei der Durchforschung der Schrift nach stoischen Elementen habe ich jedenfalls nichts gefunden, das nicht auch eine Erklärung im Sinne der platonischen Schule zuließe. Selbst die Stelle 5_{14}, die wegen ihrer fatalistischen Deutbarkeit und gewisser Termini halber am meisten für die Stoa ins Gewicht fällt, ist dennoch ebensogut platonisch zu deuten. Gott als der Logos alles Seienden ist doch noch ein dem empirischen „Sein“ übergeordnetes Sein. Eine weitere Stelle, die sich für die Stoa ausdeuten ließe, ist 1_{24}. Doch wissen wir bezüglich 1_{24}, daß auch Platon bisweilen die Welt als gewordenen Gott gefaßt und ihr den Namen „Zeus“ beigelegt hat. Außerdem ist es deutlich, daß an dieser Stelle die „Welt“ nicht als der eine Gott aufgefaßt wird.

Celsus baut also sein Weltbild auf platonischem Boden auf. Dabei ist er m. E. direkt von keiner anderen Philosophenschule beeinflußt, wenn er auch in einzelnen Punkten, in denen die Lehre Platons nicht ausgebaut ist, durch seine Zeit, in der er lebte, be-

einflußt oder auch infolge eigener ausbauender Erwägung sich unbeabsichtigt im Ergebnis einer der bestehenden Philosophenschulen nähert. Für ihn trifft die Bezeichnung „Platoniker“ durchaus zu, während Eklektizismus abzulehnen ist. Um die Berechtigung der Bezeichnung „Platoniker“ darzutun, braucht man ja nur eine Parallele zu der heutigen Zeit zu ziehen, wo man auch von „Hegelianern“ u. a. spricht, ohne daß eine Beschränkung auf die Lehre des Meisters oder auch nur eine Nachfolge in allen dogmatischen Punkten Hegels der Fall wäre.

Darf ich noch kurz etwas über die Tendenz des Celsus sagen? Durch den Glauben und die Hoffnung ward den Christen eine Kraft zuteil, die auf die Heiden Eindruck machte. Sie zeigte sich in dem inneren Zusammenhalt der Christen, der wieder dem Geringachten äußerer Güter und der Gleichheit ihres Zieles und der überwindenden Kraft ihres Glaubens entsprang. Die Polemik gegen das Christentum entsprang verschiedenen Quellen: 1. der allgemeinen Zersetzung der Religion; 2. der speziellen Bekämpfung des Christentums als einer neuen Religion; 3. dem Widerspruch des Christentums zu der antiken Religion, besonders zu dem Kaiserkult. Die Widerlegung der Christenlehre ist der Inhalt des Celsus-Buches; die Stärkung und bestimmte Orientierung des heidnischen Glaubens und die Absicht, die Christen zum Abfall zu verführen, ist seine Tendenz. Wollte er nun seinem Werke Kraft verleihen, so mußte er von positivem Grunde aus gegen die Christenlehre vorgehen. Der ἀληθὴς λόγος soll zugleich eine Orientierung sein inmitten des religiösen Wirrwarres. Praktisch läuft die Schrift aus in einen Protrepticus an die Christen. Im allgemeinen kann man sagen, daß Celsus nichts vorbringt, was die Kluft zwischen dem Christentum und der offiziellen Religion unüberbrückbar und unaussöhnbar machen könnte. Die Ansicht 6_{27} über die aufhetzerische Tendenz des Celsus, die Origenes nur gelegentlich äußert, beruht nur auf der Polemik des Origenes selbst. Hat seine Schrift auch diese Nuance, so liegt das an der Art, wie das Christentum ihm und der Heidenwelt entgegengetreten war und erscheinen mußte. Die Behauptung der religiösen Freiheit gegenüber dem Staatskult, die Lossagung von der sittenlosen Art der Zeit und das Zusammenleben und -halten untereinander mußte nach außen hin zu jener Zeit revolutionär

und gefährlich erscheinen. Deswegen aber darf man Celsus nicht die Tendenz der Volksaufwiegelung gegen die Christen unterschieben. Die Art, wie er 3₄₄ von den ἠλίθιοι, den ἀγεννεῖς und von den ἀνδράποδα spricht, zeigt offensichtlich, daß seine Schrift nicht für die große Masse berechnet ist. Er scheint sich vornehmlich an philosophisch Gebildete zu wenden, in deren Kreis er ja auch seiner Persönlichkeit nach gehört. (Entgegen Otto Heine; vgl. 1_2; 3_{44}; 6_1; 8_{72}). Durch die Ankündigung einer **zweiten** Schrift, die man vielleicht in ihrem Zusammenhang mit der ersten mit den Schriften Kants „Kritik der reinen Vernunft" und „Kritik der praktischen Vernunft" vergleichen könnte, stellt sich seine Tendenz in noch milderem Lichte dar; dadurch daß er die Belehrung und Unterweisung übernehmen will, tritt sein ernstes Wollen zur Versöhnung klar hervor (vgl. 1_{12}; 2_{45}). Daß auch einzelne Mißdeutungen und „Mißbrauch" christlicher Worte und Sentenzen in den Ausführungen des Celsus vorkommen, ist nicht anders möglich bei einem Manne, der nicht das Innerste des Christentums erfaßt hat und bei seiner Tendenz die Christenlehre in ihren einzelnen Sätzen natürlich nicht zu verteidigen und als philosophisch einwandfrei darzustellen sucht. Mußte er nicht das Christentum als solches in seiner negativen Einstellung als gefährlich betrachten als römischer Staatsbürger und Anhänger des Staatskultes? Denn erhaben und hoch steht ihm der Staat; er will Einigkeit der Staatsbürger, Einordnung in die Staatszwecke. Vielleicht war Celsus selbst römischer Beamter, insofern er sich mit solchem Eifer für eine treue Pflichterfüllung gegenüber dem Staate einsetzt, weil er außerdem genaue Kenntnis der östlichen Länder, besonders Palästinas und Ägyptens, besitzt, auch weite Reisen unternommen hat, die zu der Tätigkeit des römischen Beamten gut passen. Bei diesem Ausgangspunkt ist Celsus wahrlich kein Vorwurf zu machen oder eine falsche Tendenz unterzuschieben, weil er die Christenlehre nicht immer mit guten Kommentaren ausgestattet hat. Jedenfalls war das Christentum zu seiner Zeit schon weit vorgedrungen; die Christen werden von Celsus als recht bedeutender Faktor eingeschätzt. In seinem praktisch positiven Aufruf an die Christen ($8_{73, 75}$) läßt sich noch mehr als aus der theoretischen Widerlegung ihre hohe Bedeutung für das Staatswesen erkennen. Die Christen sollen gute Staatsbürger sein ἕνεκεν **σωτηρίας** νόμων

καὶ εὐσεβείας. Wenn auch eine ziemlich weitgehende Kenntnis des Christentums bei Celsus festzustellen ist, so war es in seinem innersten Wesen — seiner Schrift nach zu schließen — doch noch für Celsus fremd und dunkel. Für seine Stellungnahme zum Christentum beachte man noch 8 68 die Ausdrücke *θρησκεία* und *ἀληθινὴ σοφία*! Auch in dem Christentum ist nach seiner Ansicht ein gewisser „Abklatsch" der Wahrheit vorhanden, allerdings in arger Entstellung, so etwa, wie es dem Stande und Charakter seiner meisten Anhänger entspricht. Die *ἀληθινὴ σοφία* aber ist es, die Celsus zum Vergleich des Christentums als Folie herangezogen hat, die Philosophie, wie sie Platon geübt hat. Gegen die Juden ist er toleranter, weil ihre Ausdehnung und Mission unter den Heiden der der Christen nicht gleichkam (vgl. 1 17, 24). Celsus kommt zu zwei Vorschlägen, zu einem „inneren" und zu einem „äußeren". Der „innere" Vorschlag betrifft eine Änderung oder Beschränkung der christlichen Lehre. Der „äußere" Vorschlag begnügt sich mit einer Regelung des äußeren Lebens, der Teilnahme am Staatskult usw. Es ist bemerkenswert, daß Celsus bei beiden voneinander unabhängigen Vorschlägen die Möglichkeit der Verständigung in der Einigkeit bezüglich des einen Gottes sieht und auf monotheistischer Grundlage den Ausgleich anstrebt.

Duisburg. Otto Glöckner.

Miscellen.

5. Minucius Felix und Tertullian.

In einem 16 Seiten langen Aufsatz in dieser Zeitschrift (Bd. LXXXII, S. 67ff.) beschäftigt sich G. Meyer mit einem kleinen Beitrag des Unterzeichneten in der Philol. Wochenschr. XLIV (1924), Sp. 90—92, und schließt mit folgenden Worten: „Ich hatte nicht die Absicht, mit diesen Zeilen eine eigene Stellung in der überaus verwickelten Minuciusfrage zu nehmen oder eine neue, die Frage der Abfassungszeit des Minucius Felix (will sagen: des Octavius!) irgendwie fördernde Ansicht zu begründen. Ich verfolgte nur den Zweck, die Schwächen der Beweisführung Gudemans aufzuzeigen und dessen ganzen (?) Minuciusbeitrag zu widerlegen." Ich bemerke dazu beiläufig, daß es sich in jener Miscelle gar nicht um eine Beweisführung, sondern lediglich um die Mitteilung eines neuen Indiziums für die zeitliche Priorität des Octavius handelte, denn mein zweiter Beitrag in der Philol. Wochenschr. XLVI (1926), Sp. 1067—1071, in dem ich auf die beiden schon früher beigebrachten Beweisgründe näher einging, lag M. noch gar nicht vor.

Um sein Ziel nun zu erreichen, glaubt M. nicht nur eine Unmenge Dinge vorbringen, die mit der kristallhellen Kernfrage nicht das mindeste zu schaffen haben, sondern mich auch mit allerlei Liebenswürdigkeiten überhäufen zu müssen. Da diese die Beweiskraft seiner Polemik wohl kaum erhöhen dürften, so werde ich mich im folgenden einer rein sachlichen Auseinandersetzung befleißigen, und zwar setze ich die Kenntnis der in Betracht kommenden Stellen bei meinen Lesern voraus, um nicht durch deren Wiederholung den mir zur Verfügung stehenden Raum zu überschreiten.

I. Was das erste der von M. behandelten Zeitindizien anbelangt, so habe ich in dem erwähnten zweiten Beitrag m. E. den Beweis geliefert, daß Min. Fel. c. 18, 5 kurz nach 165 und vor 169 geschrieben sein muß, da der Tod Frontos und der des Verus den terminus post bzw. ante quem abgibt. Was M. gegen diesen terminus ante quem einwendet, trifft den Kern der Sache gar nicht, und wenn er einfach behauptet, „die Stelle erklärt sich ganz von

selber, zu Kombinationen mit gleichzeitigen Zuständen fordert sie weder in negativem noch positivem Sinn heraus“, so kommt dies einer petitio principii ebenso bedenklich nahe, wie die weitere Behauptung, daß ein so eingefleischter Rhetor wie Minucius — er war ein berühmter Jurist! — sich durch zeitgenössische Beispiele, die etwa seiner These zuwiderliefen, seine Kreise nicht würde stören lassen. Es handelt sich aber hier gar nicht um stereotype τόποι der Rhetorik, wie ich a. a. O. gezeigt habe. Daher sind auch die Stellen, die M. für den alten Erfahrungssatz, daß Macht keinen Rivalen kennt, von Ennius an beibringt, für die Frage völlig belanglos, ob Minucius sich auch 169 über den in die Augen springenden historischen Widerspruch mit der Behauptung, keine regni societas habe je sine cruore geendet, kalten Blutes hinwegsetzen konnte.

Man brauche auch — so fährt M. weiter fort — die Stelle gar nicht auf die Samtherrschaft des Marcus und Verus zu beziehen, man könne sie vielmehr ebenso gut als „einen Hieb auf den schlimmen Kondominat des Caracalla und Geta (211—212)“ auffassen. Aber M. führt dies angebliche Gegenargument — die Priorität des Tertullian wäre damit ohne weiteres entschieden — nicht an, um mich ad absurdum zu führen, sondern um von seiner Verwertung sofort abzusehen! Sehr begreiflich, denn dieser Kondominat existierte in Wahrheit gar nicht, da die feindlichen Brüder sich von Anbeginn nach dem Leben trachteten. Man versteht daher nicht, warum dieser Pseudokondominat überhaupt gegen mich ins Feld geführt wird. Aber es kommt noch besser. Weil in dem wüsten, mindesten 50 Jahre später erschienenen Plagiat des Cyprian (idol. 8) jene Stelle übernommen ist, so „sei auch dies ein Argument für ihre Unabhängigkeit von Zeitereignissen“! Sodann wird mir der Vorwurf gemacht, daß ich die Abfassung unter dem Kondominat des Marcus und Verus „offen lasse“, was meine Vorgänger doch auch für unmöglich halten. Die Ansicht von Vorgängern ist aber doch in der Wissenschaft nicht sakrosankt oder ein unantastbares Axiom, und von einem „offen lassen“ kann vollends gar keine Rede sein, beruht doch meine Annahme der Abfassung des Dialogs vor 169 auf der Tatsache, daß der Tod des einen Mitregenten Verus und zwar sine cruore gerade in diesem Jahre eintrat.

II. Minucius bietet c. 21, 4 bekanntlich eine mit Tert. nat. II 12 und apol. 10, 7 fast genau übereinstimmende Aufzählung einiger griechischen und römischen Historiker, mit dem Unterschiede, daß bei Tertullian auch Cornelius Tacitus erwähnt wird, und Cassius Severus (der berühmte Rhetor) an die Stelle von Cassius in historia bei Min. Fel. tritt. Es ist nun längst erkannt, daß in diesem Cassius Severus ein grobes Versehen des Tertullian vorliegt, und zwar hat man bisher mit einer einzigen Ausnahme den

betreffenden Historiker mit dem alten Annalisten Cassius Hemina identifiziert. Die gelegentlich hingeworfene Vermutung von E. Schwartz, die M., ohne sie zu billigen, zitiert, daß Cassius Longinus gemeint sein könne, scheint mir deshalb unannehmbar, weil dieser Mann gar kein Historiker, sondern ein hervorragender Jurist war, der unter Vespasian noch am Leben war. Dagegen spricht auch, daß Min. Fel. l. c. von omnes scriptores vetustatis Graeci Romanique spricht, nach c. 33, 4, aber Flavius Iosephus und Antonius Iulianus (beide blühten unter Vespasian) ausdrücklich nicht zu den „alten“ Historikern rechnet (ut transeamus veteres).

Aus jener Diskrepanz hatte ich nun die einfach unwiderlegbare Schlußfolgerung gezogen, daß Minucius die Tertullianstelle nicht vor Augen gehabt haben kann, denn es entbehrt jeder inneren Wahrscheinlichkeit, daß er nicht nur Severus stillschweigend strich, sondern obendrein noch in historia, etwa um jedes Mißverständnis auszuschließen, hinzufügte, aber einen Cornelius Tacitus nicht der Erwähnung für wert hielt! Wie verhält sich nun M. zu diesen unleugbaren Tatsachen? Er stellt die Sache einfach auf den Kopf. „Schon der Umstand, daß man bei Cassius bald an Hemina, bald an Longinus (vielmehr einzig und allein Schwartz!) gedacht hat, ohne für einen der beiden ein entscheidendes Argument anführen zu können, macht die Annahme eines Irrtums bei Tertullian wenig überzeugend.“ Hier ist ganz offenbar der Wunsch der Vater des Gedankens, denn es wird doch in jedem Fall ein Historiker verlangt, was nun einmal auf Cassius Severus nicht zutrifft! „Und damit (!?) ist auch der Hauptpunkt dieses Gudemanschen (vielmehr seiner Vorgänger) Argumentes völlig erschüttert“!? „Wir wissen absolut nicht, wen Min. Felix mit seinem Cassius meint (!?). Wir dürfen ihm darum (?!) keine bessere Kenntnis von der Person des in Frage kommenden Cassius zutrauen“! So türmt sich ein non sequitur auf dem anderen auf. Bei dem letzteren ist es aber M. selbst nicht ganz wohl zumute, wie die gleich folgenden, sich selbst widersprechenden und in Wiederholungen sich ergehenden Sätze zeigen: „Der Zusatz in historia sagt nur soviel, daß für Minucius Felix dieser Cassius ebenso wie Nepos ein Historiker war (also hatte er doch eine Kenntnis von der Person des Cassius, s. o.!), aber er besagt durchaus nicht, daß der Verfasser des Dialogs eine bestimmtere Vorstellung, als etwa Tertullian, von dem betreffenden Cassius hatte (doch, denn dieser zitiert ja einen Redner statt eines Historikers!). Die Worte in historia wollen nur angeben, daß Minucius Felix sich bei dieser Saturnusfrage ausdrücklich auf Historiker beziehe“ (selbstverständlich, denn sonst hätte in historia ebenso wenig einen Sinn, als die Aufzählung der Historiker!). Mit der völligen Erschütterung meiner Schlußfolgerung scheint es also doch recht übel bestellt zu sein.

Aber M. hat noch einen spitzen Pfeil in seinem Köcher, der mir endgültig den Garaus machen soll. Er hat jedoch auch hier ganz ins Leere getroffen. M. hat nämlich die Beobachtung gemacht, daß mit nur fünf bzw. vier Ausnahmen, da er Q. Caecilius nicht gelten läßt, Minucius stets (22 mal) nur einen römischen Namen nennt, und zwar sei dies, wie M., Kroll folgend, sagt, „eine Konzession an die Konzinnität". Dies erkläre denn auch, warum Minucius nur den Namen Cassius gibt. Mir ist zunächst vollständig unerfindlich, welche Beweiskraft oder auch nur Relevanz diese Beobachtung für unsere Frage haben soll. Wenn sie irgend etwas beweist, so ist es fatalerweise geradezu das, was M. ausdrücklich leugnet, nämlich daß Minucius wußte, wer der Cassius in historia war, denn war ihm ex hypothesi ein zweiter Name überliefert, den er nur der Konzinnität zuliebe unterdrückte, so konnte dieser Name doch über die Identität des betreffenden Historikers keinen Zweifel lassen. Aber ganz abgesehen davon: warum hat es M. seinen Lesern vorenthalten, daß genau dieselbe Gepflogenheit oder stilistische Marotte uns auch in den Apologetica des Tertullian entgegentritt? Von 19 römischen Personennamen nämlich — ich schließe, wie billig, die generellen Plurale aus — sind nur 5 mit mehr als einem Namen bezeichnet. So ist auch von dieser Seite die Beobachtung M.s ganz belanglos. Zu bedauern ist nur, daß Tertullian dem Konzinnitätsprinzip nicht auch an der betreffenden Stelle gehuldigt hat, da dann eine böse Nachwelt ihm nicht einen so schlimmen Schnitzer hätte nachweisen können.

III. Ich komme zu dem letzten Indizium, auf das ich zuerst aufmerksam machte, dem Gebrauch von dominus = deus bei den beiden Apologeten. Hier häufen sich die gegen mich geschleuderten Vorwürfe, die aber nur den Mangel an überzeugenden Gegenbeweisen verschleiern, wie wir alsbald sehen werden. Meine Argumentation war ganz kurz folgende. Dem Tertullian ist der Gebrauch von dominus = deus ebenso geläufig, wie er dem Minucius Felix noch ungeläufig ist, ja dieser sträubt sich noch dagegen, das Wort in diesem Sinne zu gebrauchen, was sich ganz unzweideutig aus c. 18, 10 ergibt. Mithin kann Tertullian dem Minucius nicht vorgelegen haben. Ich fügte beiläufig noch hinzu, daß sich die Doppeldeutigkeit des Wortes (Kaiser, Gott) dem Gebrauch von *κύριος* angeschlossen habe, das dieselben Bedeutungsnuancen aufweist.

Seiner Widerlegung schickt nun M. die ganz unzutreffende Belehrung voraus, daß „für Minucius das Problem sich von vornherein anders stellt. Man kann nämlich bei Minucius nicht einfach ein einziges Wort herausnehmen, dieses auf seinen christlichen Inhalt hin prüfen und dann eine Folgerung ziehen". Zunächst handelt es sich hier um gar kein Problem, sondern eben

nur um die Tatsache, daß Minucius sich gegen die Gleichsetzung von dominus = deus ausspricht, während Tertullian, wenn irgend möglich (apol. 34 quando non cogor), das Wort nur in diesem Sinne statt vom Kaiser anwenden möchte. Für seine Behauptung ist M. den Beweis völlig schuldig geblieben. Worte bei Minucius „auf ihren christlichen Gehalt hin zu prüfen“, ist man überhaupt nie und nirgends gezwungen, geschweige denn bei dominus. Was schon die Alten (Lactanz) an dem Octavius herausfühlten, war lediglich der Mangel jeder christologischen Dogmatik. Von einer Kenntnis der Bibel findet sich keine Spur, kommt doch bekanntlich selbst der Name Christus bei ihm nirgends vor. „Aber — und dies ist ein weiterer Einwand gegen die Beweisführung im Sinne Gudemans — steht es denn bei den griechischen Apologeten anders?“ Auch hier lediglich Behauptung statt Beweis, und selbst wenn sie richtig wäre, quid cum Minucio? Dieser hat die ältesten Apologeten, einen Iustinus Martyr, Athenagoras und Theophilos, die alle unter Mark Aurel schrieben, gar nicht benutzt, was für Tertullian nicht zutrifft. Diese Tatsache läßt sich plausibel nur unter der Voraussetzung erklären, daß Minucius sie noch nicht gekannt hat, was zu meinem Nachweis, daß der Octavius vor 169 verfaßt wurde, vortrefflich stimmt. „Für das Lateinische“ — so argumentiert M. weiter — „wäre ein direkter Beweis“, nämlich der des häufigen Vorkommens von dominus = *κύριος* = *θεός*, „leicht zu führen, wenn wir frühe datierbare Belege hätten“ — eine Vermutung von überwältigender Beweiskraft. Da wir nämlich von solchen nun einmal nur verschwindend wenige haben, so ist eben jener Beweis nicht nur nicht leicht, sondern überhaupt nicht zu erbringen. Nun zitiert allerdings M. einige epigraphische und literarische Zeugnisse, die mit einer Ausnahme zwar auch nicht genau datierbar sind (!), aber immerhin der Wende des 2. Jahrh. angehören dürfen. Ich würde die Belesenheit M.s aufrichtig bewundern, wenn „seine Umschau bei anderen Autoren“, die er bei mir vermißt, sich nicht lediglich auf die Zettelkasten des Thesaurus Linguae Latinae s. v. dominus beschränkt hätte, was M. doch hätte erwähnen sollen. Aber auch diese wenigen Beispiele beweisen schlechthin gar nichts, da ich ja nirgends behauptet habe, daß dem Minucius um 169 die Bedeutung von dominus = deus noch völlig fremd war. Gibt doch M. selbst zu, daß von den 5 Stellen die Beziehung auf den christlichen Gott nicht überall über jeden Zweifel erhaben ist. Was M. sonst im einzelnen vorbringt, sind wiederum aus der Luft gegriffene Behauptungen. Oder glaubt etwa jemand, daß Minucius die Bezeichnung dominus = deus nur deshalb so selten angewandt habe, weil er, im Gegensatz zu einem Tertullian, „eine höhere Einsicht in das Wesen Gottes“ hatte!? c. 35, 4 soll auf Thess. I 7 beruhen, trotz der notorischen Unkenntnis des Neuen Testaments von seiten des Minucius, usw.

Die einzige Stelle, deren Behandlung bei M. noch einer Erwiderung erheischt, ist folgende: Tert. apol. 48 *tu homo, tantum nomen, si intellegas te vel de titulo Pythiae discens* (die Hss. *disces*), *dominus omnium morientium et resurgentium, ad hoc morieris, ut pereas?* und unmittelbar darauf *ergo, si inquitis, semper moriendum et semper resurgendum, si ita rerum dominus destinasset, ingratis experireris condicionis tuae legem.* Ich hatte diese Stellen nicht ausgeschrieben, da es mir weder auf die Interpretation des Inhalts, noch auf die Textkritik ankam. Von der zweifellosen Interpolation im Fuldensis (*disces* ⟨*deum*⟩), die in dem textus receptus natürlich nicht aufgenommen ist, hatte ich daher auch gar keine Notiz genommen. Es ist mir deshalb unbegreiflich, wie M. zu dem Vorwurf kommt, „die naive Frömmigkeit des Interpolators“ (so Löfstedt) „hätte mir einen bösen Streich gespielt“, denn der dominus omnium morientium et resurgentium sei nämlich hier nicht *deus*, sondern — der Mensch! Ich könnte die noch von niemandem einwandfrei erklärte Stelle mit größter Seelenruhe preisgeben, denn der Gebrauch von dominus = deus bei Tertullian steht ja nicht zur Diskussion, aber zu dem schweren Vorwurf schweigen, hieße ihn für berechtigt erklären. Zunächst bestreite ich mit aller Entschiedenheit, daß ein Tertullian, es sei denn im bittersten Hohne, der hier aber gar nicht am Platze wäre, jemals den Menschen mit *dominus omnium morientium et resurgentium* hätte bezeichnen können. Das hätte M. sofort erkennen müssen, wenn er nur die unmittelbar vorhergehenden Sätze, um von de resur. carnis c. 11—14 gar nicht zu reden, gelesen hätte, denn daselbst gibt Tertullian genau an, was unter res morientes et resurgentes zu verstehen sei, nämlich der Untergang und Aufgang der Sonne und der anderen Gestirne, das Verschwinden und die Wiederkehr der Jahreszeiten, das Welken und Wiederaufblühen der Natur, alles Dinge, als deren „Herr“ der Mensch doch wohl nicht bezeichnet werden kann, und vollends würde er sich selbst nicht so nennen, nachdem er sich zu dem delphischen *Γνῶθι σεαυτόν* emporgeschwungen hatte, denn diese Selbsterkenntnis führt zur Bescheidenheit (siehe Sokrates), nicht aber zu einer so krassen Selbstüberhebung, wie sie in *dominus omnium* etc. vorliegen würde. Wenn der neueste Erklärer des Apologeticus unter den res morientes etc. nur ‘êtres terrestres’ versteht, die von Gott für die Herrschaft der Menschen geschaffen seien, so umgeht er die Schwierigkeit und setzt sich in eklatanten Widerspruch mit Tertullian selbst! Endlich ist es unerfindlich, wie der Mensch als dominus omnium . . . resurgentium jemals auch nur zu der Vermutung kommen konnte, er sterbe lediglich zu dem Zwecke, auf ewig vernichtet zu werden, im Gegensatz zu dem Gesetz, das in der ihn umgebenden Natur ausnahmslos herrscht. Ein Blick in die adnotatio critica Oehlers ad loc. zeigt, daß unsere Stelle nicht heil überliefert ist. Dieser bemerkt zu *si te intellegas*

h. e. *an te intellegas,* ein wohlbekannter Sprachgebrauch des Tertullian. Diese Erklärung würde nun zwar die Identifizierung von homo = dominus etc. unmöglich machen, zerstört aber das syntaktische Gefüge. Andererseits schafft der 'si'-Satz, als Protasis eines eingeschachtelten Irrealis aufgefaßt, weitere Schwierigkeiten, ganz abgesehen davon, daß man *intellexeris* erwarten müßte. Die schweren Bedenken, die sich einer überzeugenden Interpretation der Stelle, wie sie überliefert ist, entgegensetzen, hat M. gar nicht erkannt, somit entbehrt sein Vorwurf, die „naive Frömmigkeit des Interpolators habe mir einen bösen Streich gespielt", jeder Grundlage.

Auch die Bloßstellung der übrigen „Schwächen meiner Beweisführung" ist, wie eine vorurteilslose Prüfung seiner Widerlegungen ergeben hat, doch nicht so gelungen, wie es seiner Versicherung und seinen Wünschen entsprach. Um mit Tacitus zu reden, *ipsis quibus utitur armis incompositus et studio feriendi deiectus non pugnat, sed rixatur.*

München. Alfred Gudeman.

6. Gordion als Mittelpunkt der altionischen Erdkarte.

Livius XXXVIII 18, 11f.: Gordium ... tria maria pari ferme distantia intervallo habet, Hellespontum, ad Sinopen et alterius orae litora, qua Cilices maritimi colunt.

Curtius III 1, 12f.: Gordium nomen est urbi, quam Sangarius amnis praeterfluit pari intervallo Pontico et Cilicio mari distantem. Inter haec maria angustissimum Asiae esse conperimus utroque in artas fauces conpellente terram; quae quia continenti adhaeret, sed magna ex parte cingitur fluctibus, speciem insulae praebet ac, nisi tenue discrimen obiceret, quae nunc dividit maria, committeret.

Die geographisch genaueren Angaben über die Lage von Gordion macht hier Livius, der diese Stadt ungefähr gleich weit vom Hellespont, von Sinope und vom Kilikischen Meer entfernt sein läßt. Curtius nennt nur zwei Meeresteile, den Pontus und das Kilikische Meer, gibt aber in anderer Beziehung mehr als Livius, indem er von der engsten Stelle Asiens spricht, eben zwischen jenen beiden Meeren; diese Landenge allein verhindere, daß beide Meere zusammenflössen und Kleinasien dadurch zur Insel würde. Beide Stellen hängen gewiß irgendwie zusammen — man beachte auch den gleichen Ausdruck *pari intervallo distare* — jedoch keineswegs in der Weise, daß etwa Curtius den Livius vor Augen hatte; denn er bietet auf der einen Seite mehr wie dieser. — Nach dieser geographischen Vorstellung liegt also Gordion so weit westlich des Meridians Sinope—Issos, daß die drei Linien Gordion—Hellespont, Gordion—Sinope und Gordion—Issos gleich lang sind.

Nun ist auffallend, daß diese Bestimmung der Lage von Gordion zu einer Erdkarte paßt, die uns aus der altionischen Geographie bekannt ist, aus verschiedenen Angaben Herodots, die Jacoby (R.-E. VII 2703; 2718f.) mit Recht auf die Karte des Hekataios zurückführt. Danach (Herod. I 72; II 34; vgl. I 28) ist der Halys die Ostgrenze Kleinasiens. Hier ist, wie bei Curtius, die schmalste Stelle des Landes (αὐχήν), ein Weg von fünf Tagereisen, wie zweimal gesagt wird; vgl. auch Skylax 102; Strabo XII 534; XIV 677. Diese schmalste Stelle wird noch näher bestimmt durch die Bezeichnung der Linie Kilikien—Sinope. Auf dem gleichen Meridian liegen Nilmündung, Kilikien, (Halys), Sinope, Istrosmündung. Dieser Meridian wird nach Herod. IV 38 im Norden durch die Ostwestlinie Phasis—Pontos—Hellespont (Sigeion), im Süden durch die Ostwestlinie Issos—Triopion geschnitten. So ist also Kleinasien als Viereck gedacht mit den vier Ecken Sinope, Sigeion, Triopion, Issos. Wir haben also hier wie bei Livius und Curtius unter anderm den Meridian Sinope—Issos, die Linie Hellespont—Sinope und die schmalste Stelle, die auf jenem Meridian liegt. Wenn also Gordion von dreien jener Ecken gleich weit entfernt ist, so bildet es den Mittelpunkt Kleinasiens.

Gewiß wird diese Vorstellung von Gordion als dem Mittelpunkte Kleinasiens nirgends in der antiken Literatur direkt ausgesprochen, sie ist für uns nur aus den Angaben des Livius und Curtius zu erschließen, wie ich glaube, mit voller Sicherheit, wenn auch bisher [1]) dieser Schluß noch nicht gemacht wurde. Auch ist zweifelhaft, ob dies noch den beiden römischen Autoren zum Bewußtsein kam, als sie jene Angaben einer gemeinsamen Quelle entnahmen. Auf keinen Fall aber stammt diese Vorstellung erst aus augusteischer Zeit oder letzten Endes aus der hellenistischen Quelle der beiden Römer, da Gordion um diese Zeit ein kleiner Ort ohne Bedeutung war. Vielmehr wird man mit der Annahme nicht fehlgehen, daß diese Vorstellung, die auf dem Weltbild der ionischen Erdkarte beruht, auch in dieser bereits zum Ausdruck gekommen war. Fraglich ist, ob diese Konstruktion von den Ioniern selbst stammt, oder ob sie hier eine einheimisch-phrygische Überlieferung aufgegriffen haben. Für letzteres spricht der Umstand, daß bereits zur Zeit der Entstehung der ionischen Erdkarte die Geschichte Phrygiens als eines selbständigen Reiches längst beendet war, also wohl kein Ionier von selbst auf den Gedanken gekommen wäre, in Gordion den Mittelpunkt Kleinasiens zu sehen. Aber in der Blütezeit des phrygischen Reiches, vor dem Kimme-

[1]) Vgl. G. und A. Körte, Gordion (Arch. Jahrb. Erg.-Heft V 1904). Auch Roscher in seinen verschiedenen Abhandlungen über den Omphalos beachtet weder Gordion noch jene Stellen des Livius und Curtius; Abh. der sächs. Ges. phil.-hist. Kl. XXIX (1913); XXXI (1915); Ber. der sächs. Ges. LXX (1918).

rier-Einfall, etwa im 8. Jahrh., ist es denkbar, daß man die Hauptstadt und den berühmten Königssitz mit dem Zeustempel, an den sich die Sage vom Ursprung der Dynastie des Gordios anknüpfte, für den Mittelpunkt Kleinasiens hielt. Von hier aus strebte man, einen Zugang zu einem der Meere zu erreichen, eine Lebensfrage für einen Großstaat im Innern Kleinasiens (Körte 21); freilich war die Hauptstadt von allen drei Küsten gleich weit entfernt.

Danach läßt sich die Erdkarte des Hekataios, wie sie Jacoby im allgemeinen richtig rekonstruiert hat, in einem wichtigen Punkt nun noch weiter wiederherstellen. An die beiden Meridiane Sigeion—Triopion und Sinope—Issos, die Kleinasien begrenzen, reihen sich östlich und westlich je zwei andere an, östlich zunächst der Meridian der Phasismündung, der Westasien von Ostasien trennt, dann der Meridian des Araxes, der Ostasien in zwei Hälften zerlegt. Westlich des Meridians Sigeion—Triopion kommt zunächst der Meridian des Tritonsees (auf welchem wohl auch Karthago liegt), der Libyen in Ost- und Westlibyen teilt, und da Ostlibyen ebenso wie Ostasien durch einen Meridian (nämlich den von Sigeion) in zwei Teile zerlegt wird, ist noch ein weiterer Meridian anzunehmen, der Westlibyen zerlegt, ebenso wie Westasien durch den Meridian von Sinope geteilt wird. So haben wir also in der Mitte, in gleicher Entfernung von Gordion verlaufend, westlich von Gordion den Sigeion-Meridian, östlich von Gordion den Sinope-Meridian. Östlich und westlich dieser beiden Meridiane verlaufen nochmals je zwei Meridiane, deren östlichster und westlichster Ostasien und Westlibyen, mitten durch sie hindurchgehend, in zwei Hälften zerlegt. An den mittleren Nordsüdstreifen, welcher durch den Sigeion- und den Sinope-Meridian begrenzt ist, schließen sich also östlich und westlich je drei weitere Streifen an. Der Mittelpunkt des mittleren Streifens ist also auch der Mittelpunkt der Gesamtheit der sieben Parallelstreifen, d. h. der Mittelpunkt der Erdscheibe, und das ist Gordion.

Bisher hat man in verschiedener Weise den Mittelpunkt der altionischen Erdkarte bestimmt, nur in hypothetischer Form, da uns feste Anhaltspunkte nicht überliefert sind, und man die Curtius- und Liviusstelle nicht beachtet hat. H. Berger[2]) u. a. nahmen Delphi als Mittelpunkt an, M. Kießling[3]) für die Karte des Anaximander Delphi, für die des Hekataios Byzanz, Roscher a. a. O. das Didymaion bei Milet, Jacoby a. a. O. Ionien. Nach dem oben Ausgeführten kann es wohl nicht mehr zweifelhaft sein, daß Gordion diese Stelle einnahm.

Jetzt erhält auch die Alexander-Episode von Gordion, durch die allein der Name der Stadt in der Weltgeschichte weiterlebt

---

[2]) Gesch. der wissensch. Erdkunde[2] S. 111.
[3]) Geogr. Zeitschr. XII (1906) 23, 1.

(Körte 217), eine noch tiefere Bedeutung. Alexander besuchte nach lange zuvor gefaßtem Plan dies kleine Städtchen; dort sollte auch Parmenion (von Sardes kommend) ihn wieder erreichen und die makedonischen Ersatztruppen eintreffen. Hier war der Mittelpunkt Kleinasiens und der Erde, und wer den Knoten im Zeustempel löste, sollte nach einem alten Orakelspruch der Herr Asiens oder der Herr der Welt werden; letzteres berichtet Plutarch, erste-

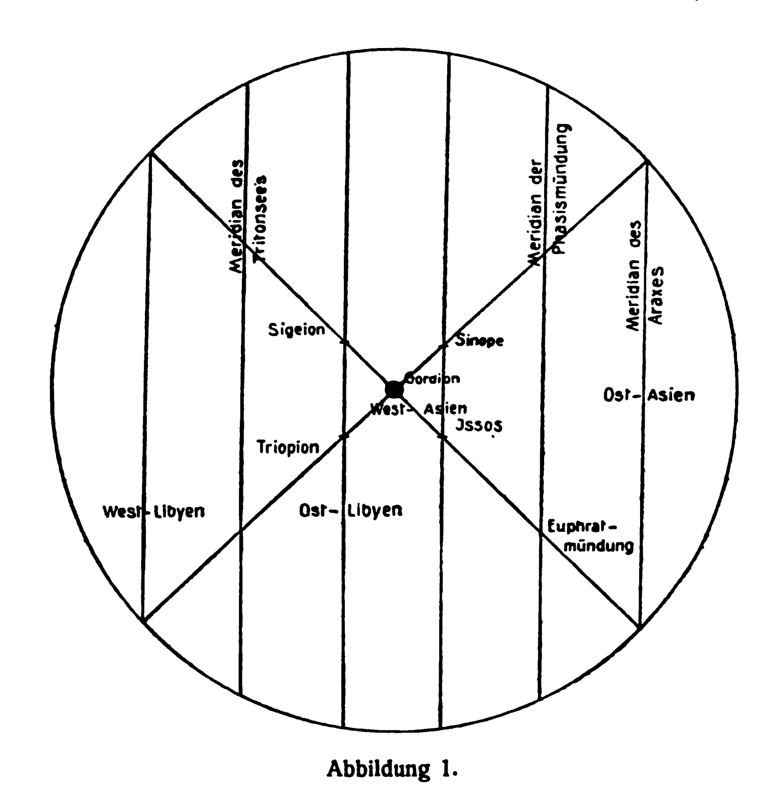


Abbildung 1.

res Arrian, Curtius und Justin. Hier an diesem Mittelpunkt der Welt, dessen Überlieferung über Midas auch Beziehungen zu Makedonien hatte [4]), vollbrachte Alexander das vom Orakel Verlangte und voll Zuversicht konnte er jetzt zu Beginn des Frühjahrs 333 mit seinen neu aufgefüllten Truppen den Weitermarsch antreten.

Alexander kannte also offenbar die Vorstellung von Gordion als dem Mittelpunkt Kleinasiens und der Erdscheibe. In den uns

[4]) Vgl. Kaerst, Gesch. d. Hellenismus I^2 358.

erhaltenen Alexanderhistorikern hat sich außer jener Spur bei Curtius keine Nachricht mehr darüber erhalten. Gordion spielte diese Rolle auf einer der Erdkarten, die Alexander zur Verfügung standen. Hier sah er, daß er in Gordion gleich weit von Sigeion, Triopion, Sinope, und Issos, aber auch gleich weit von den Mündungen des Euphrat und Phasis und von Karthago, das ja auch in seinen späteren Plänen von Bedeutung war, entfernt war. Gordion wurde aus diesem Mittelpunkt erst verdrängt, als Alexander auf seinem Zug nach dem Osten dort den Okeanos nicht vorfand, wo er ihn annahm, sondern auf weitere Ländermassen stieß[5]), und als die Vermessungsarbeiten seiner Bematisten zwischen den Kaspischen Pforten und dem Indus viel größere Entfernungen feststellten, als man vermutet hatte. Denn daß die Entfernung der Kaspischen Pforten, des Angelpunktes der Vermessungsarbeiten, von der Umkehrstelle am Hyphasis noch größer war, als die Entfernung der Kaspischen Pforten von Gordion und genau ebenso groß als ihre Entfernung vom ägyptischen Alexandreia, trat erst viel später hervor. So hat der Alexanderzug auch den alten Erdmittelpunkt verschoben.

Würzburg. Friedrich Pfister.

7. Zur Leukas-Ithaka-Frage.

Herr Studienprofessor Dr. Bürchner in München ersucht mich, folgende Erklärung zu dem Artikel aus der Feder von Herrn Professor Dr. Dörpfeld zu veröffentlichen, der in dieser Zeitschrift S. 110ff. erschienen ist:

1. Herr Bürchner hat den angegriffenen Artikel an Stelle eines anderen Gelehrten erst zu ziemlich spätem Zeitpunkt übernommen und zwar deshalb, weil er auch den Artikel Ithaka in der RE bearbeitet hatte. Die Literatur ist trotz möglichster textlicher Kürze so gründlich herangezogen, als unter diesen Umständen möglich war. Die Dörpfeld'schen Briefe über Leukas waren, weil als Privatdrucke erschienen, in den Bibliotheken und im Buchhandel nicht aufzutreiben.

2. Die S. 114 kritisierte Stelle in Sp. 2235 lautet: „Die Stelle Od. XIV 332ff. wäre eine Stütze für die Annahme der ursprünglichen Bedeutung des Odysseus als Sonnengott." Sie ist aus einer getilgten längeren Ausführung stehen geblieben. Für seine Person steht Herr B. seit früher Jugend metaphysischen Auffassungen homerischer Helden gänzlich fremd gegenüber.

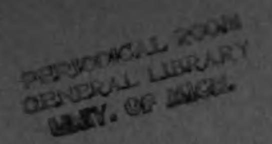
---

[5]) Vgl. H. Endres, Geographischer Horizont und Politik bei Alexander d. Gr. 1924.

3. Die Absicht, Herrn D. das geistige Eigentum an der Leukas-Ithaka-Hypothese abzusprechen, hat Herrn B. völlig ferngelegen. Beweis sein Satz in dem Artikel Ithaka, RE IX Sp. 2291: „Unabhängig von ihm (Draheim) sind die Aufstellungen von W. Dörpfeld".

4. Auseinandersetzungen über sein Odyssee-Buch, auf welches Herr D. S. 111 verweist, sind inzwischen von anderen Seiten in einer philologischen und einer geographischen Zeitschrift erfolgt.

Der Herausgeber.



PHILOLOGUS

ZEITSCHRIFT FÜR DAS KLASSISCHE ALTERTUM UND SEIN NACHLEBEN



HERAUSGEGEBEN
VON
ALBERT REHM
IN MÜNCHEN

Band LXXXII, Heft 4.
(N. F. Bd. XXXVI, Heft 4.)

LEIPZIG MCMXXVII
DIETERICH'SCHE VERLAGSBUCHHANDLUNG
RABENSTEINPLATZ 2.

4. Heft.

Seite

Miscellen.

Ein Band umfaßt 4 Hefte.

Ausgegeben Juni 1927.

Die Herren Mitarbeiter werden gebeten, die Manuskripte an Professor Rehm, Montsalvatstraße 12, München 25, die Korrekturen an die Dieterich'sche Verlagsbuchhandlung, Leipzig, Rabensteinplatz 2, zu schicken und am Schlusse der Manuskripte ihre Adresse stets genau anzugeben.

XIV.

Die demosthenische Prooemiensammlung*).

I. Echtheit und Charakter der Sammlung.

Über die Echtheit der im corpus Demosthenicum überlieferten Prooemiensammlung wurde längere Zeit in der Forschung verschieden geurteilt. Die älteren Hypothesen haben freilich fast alle nur mehr historischen Wert, da es sich bei ihnen meist um den Ausdruck subjektiver Meinungen handelt, d. h. um Urteile, die weniger auf Grund sprachlicher und sachlicher Interpretation als vielmehr aus dem Sprachgefühl des einzelnen Forschers heraus gefällt wurden. Eingehendere Untersuchungen wurden der Prooemiensammlung gewidmet von Uhle [1]), Reichenberger [2]), Swoboda [3]) und Blaß [4]). Uhle untersuchte den Sprachgebrauch der Sammlung und sein Ergebnis ist der — m. E. gut gelungene — Nachweis 1. der stilistischen Einheitlichkeit der Prooemiensammlung, 2. der Identität ihres Autors mit Demosthenes.

Auch Swoboda geht vom Sprachgebrauch der Prooemiensammlung aus und kommt nach Untersuchung der Phraseologie und des Periodenbaus usw. ebenfalls zu dem Ergebnis, daß die Sammlung von einem Autor stamme. Dieser Autor ist aber für Swoboda nicht Demosthenes, sondern er glaubt durch Vergleichung

---

*) Die Arbeit lag 1925 in anderer Form der philos. Fakultät der Universität München als Dissertation vor. Berichterstatter war Herr Prof. Dr. Rehm, dem ich auch die Anregung zu dieser Arbeit verdanke.

[1]) Paul Uhle, De prooemiorum collectionis, quae Demosthenis nomine fertur, origine. Chemnitz 1885.

[2]) Silv. Reichenberger, Demosthenis de collectione prooemiorum. Progr. Landshut 1885/86.

[3]) Raim. Swoboda, De Demosthenis quae feruntur prooemiis. Vindob. 1887.

[4]) Blaß, Att. Beredsamkeit III 1² (1894). S. 322 ff.

der vorhandenen Parallelen, die er nicht ohne Voreingenommenheit durchführt, die Hand eines nachahmenden Rhetors nachweisen zu können; auch das Vorbild des Isokrates soll hier mit hereingespielt haben.

Reichenberger entschied sich dagegen von vornherein für die Echtheit der Sammlung, die sich Demosthenes nach seiner Ansicht sehr früh angelegt hat, um dann die einzelnen Stellen gelegentlich in den Reden verwenden zu können; einzelne aktuelle Prooemien seien allerdings der Sammlung erst später einverleibt worden. Blaß stimmt im wesentlichen mit Reichenberger überein: Demosthenes hat die Sammlung bis 349 abgeschlossen und holte einzelne Stücke gelegentlich zu neuer Verwendung wieder hervor. In den neueren Beurteilungen wird meist die Echtheit — zum mindesten eines größeren Teiles der Sammlung — anerkannt[5]).

Einer Besprechung der Echtheitsfrage ist zunächst die Feststellung vorauszuschicken, daß ein Beweis für die Unechtheit der Prooemiensammlung aus den Zeugnissen der Überlieferung nicht gewonnen werden kann. Leider ist die textkritische Bearbeitung durch den Mangel einer modernen Ausgabe noch sehr erschwert. Aber fest steht: die Sammlung ist in den Handschriften als demosthenisches Werk überliefert und wird auch von der antiken Tradition als solches genannt und zitiert[6]).

Übrigens ist der sachliche Beweis für die Unechtheit der Prooemien, soweit ich sehe, nirgends vollständig durchgeführt worden, und er kann auch m. E. gar nicht durchgeführt werden, denn es entsteht, sobald wir uns auf den Standpunkt der Unechtheit stellen, sofort eine Fülle von neuen Fragen und Schwierigkeiten. Warum wurden z. B. von dem nachahmenden Redner nur solche kleine Stücke ausgeschrieben, die nur selten über den Umfang von 20 Druckzeilen hinausgehen? Warum ist die Sammlung auch vom rhetorischen Standpunkt aus nicht einheitlich? (Sie enthält freilich zum großen Teil Prooemien, es sind aber auch Stücke darunter, die keinem bestimmten Redeteil zugewiesen

[5]) Vgl. Ed. Schwartz, Demosthenes' I. Philippika (Festschrift für Mommsen). Marburg 1894, S. 45 A u. 28₅ —, Wendland, Beiträge zur athen. Politik u. Publizistik des IV. Jhdt. Göttinger gel. Nachr. 1910, S. 318₄. Wilamowitz hält den größten Teil der Sammlung für unecht (Die 6. Rede des Antiphon, Sitz.-Ber. d. Berliner Akademie 1900, S. 415; vgl. auch Aristoteles u. Athen II, S. 400.)

[6]) Harpokration s. v. ἀρχή u. ὀρρωδεῖν, ferner Pollux VI 143.

werden können [7]). Ferner: warum schrieb dieser Rhetor nur Stücke aus den älteren demosthenischen Staatsreden aus, warum finden wir in der Sammlung nicht die Prooemien der Chersonesrede oder der III. Philippika, warum nicht den Eingang der Kranzrede? Welche Zwecke verfolgte dann dieser Rhetor mit seiner Sammlung? Die Zahl der Prooemien, die etwa für Schulzwecke geeignet gewesen wären, bei denen wir aber auch meist erst die aktuellen Momente beiseite schieben müssen, steht jedenfalls in gar keinem Verhältnis zur Zahl der durchaus aktuellen Prooemien, die in engster Beziehung zur Zeit des Demosthenes stehen; gerade darin liegt aber ein Hauptbeweis für die Echtheit dieser Stücke [8]); es ist nicht anzunehmen, daß ein Rhetor sich solche kleine Stücke mitten aus Situationen des IV. Jhdt. [9]) für seine Zwecke ausdachte. (Historische Reden, wie sie etwa Anaximenes von Lampsakos in sein Geschichtswerk setzte, sind ja etwas grundsätzlich anderes.) Es ist auch unrichtig, diese Stücke einfach deswegen als unecht beiseite zu schieben, weil unsere Quellen zu einer befriedigenden Erklärung nicht ausreichen oder weil sie nicht die peinlich genaue sprachliche Ausarbeitung zeigen, die wir bei den demosthenischen Reden gewohnt sind; es ist uns nicht bezeugt, daß die Sammlung für die Öffentlichkeit bestimmt war, sie darf also auch nicht ohne weiteres mit demselben Maß gemessen werden wie die von Demosthenes publizierten Reden. So sehe ich keinen Grund, warum aus sachlichen oder sprachlichen Gründen die Echtheit der ganzen Sammlung angezweifelt werden sollte. (Die Möglichkeit einer Interpolation einzelner Stücke ist natürlich hier ebenso, ja noch mehr gegeben wie bei einer zusammenhängenden Schrift.)

Für die Beurteilung der Sammlung war von Anfang an die Bezeichnung „Prooemiensammlung“ irreführend: ein großer Teil der Sammlung besteht ja allerdings aus Prooemien, die freilich meist ein anderes Aussehen haben als die kunstvollen Einleitungsperioden eines Schulrhetors; es finden sich daneben aber auch, wie gesagt, zahlreiche Stücke, die wir keinem bestimmten Teil einer Rede zuweisen können, meist kleinere Stücke mit ganz speziellem und aktuellem Inhalt, ja sogar Skizzen und Entwürfe

[7]) Z. B. Pr. 51 u. a.
[8]) Vgl. Schwartz a. a. O., S. 28, 5.
[9]) Z. B. Pr. 46 u. a.

ganzer Redeteile. Demnach kann das Ganze wohl charakterisiert werden als eine Fragmentsammlung, die aus dem Archiv des Demosthenes stammt.

Es fragt sich nun: wie ist unsere Sammlung entstanden? Aus dem oben Gesagten ergibt sich, daß die Sammlung nicht von Demosthenes herausgegeben sein kann, etwa in dem Sinn, daß der große Redner seine „Prooemien“ vor die Öffentlichkeit gebracht hätte. Demosthenes war ja in erster Linie Politiker, nicht Rhetor, das muß gerade bei diesen Fragen immer wieder betont werden. Wenn er Reden überarbeitete und als Flugschriften herausgab — er tat das, wie wir noch sehen werden, nicht bei allen Reden, die er gehalten hatte —, so verfolgte er dabei zweifellos ganz bestimmte politische Absichten; solche Zwecke hätten aber nun unsere Prooemien in der uns überlieferten Gestalt nie erfüllen können. Dann bleibt nur noch eine Möglichkeit: Die Prooemien wurden zwar von Demosthenes selbst gesammelt, aber erst nach seinem Tod herausgegeben; als man im Archiv des Redners das corpus Demosthenicum zusammenstellte, musterte man auch den übrigen Nachlaß und stellte aus dem vorgefundenen Material, das vermutlich ziemlich reichhaltig und mannigfaltig war, mit der nötigen Auswahl und Überarbeitung unsere Sammlung her. Daraus erklärt sich auch der oben geschilderte Charakter der Sammlung: wir haben eine Fragmentsammlung aus dem Archiv des Demosthenes vor uns.

Welchen Zweck verfolgte nun Demosthenes, als er sich dieses Material aufhob? Denn von einer systematischen Sammlung kann nicht gut die Rede sein. Man hat bisher die Ansicht vertreten, Demosthenes habe in den Anfängen seiner politischen Tätigkeit zu „Übungszwecken“ solche Prooemien niedergeschrieben und habe sie dann später wieder verwendet. Nun sind aber in der Sammlung Stücke von ganz geringem Umfang, die in engster Beziehung zur unmittelbaren Tagespolitik stehen, die obendrein oft sprachlich noch so wenig ausgeglichen und gefeilt sind, daß man ihnen noch die Eile anmerkt, in der sie geschrieben wurden; solche Stücke — und es sind ihrer gar nicht wenige — sehen wirklich nicht aus wie „Übungsprooemien“ eines jungen Politikers. Demosthenes begann seine Laufbahn ja überhaupt nicht als Politiker, sondern als Gerichtsredner, es wären ihm also als Anfänger für solche

Übungen fingierte Gerichtsreden näher gelegen; sein Übergang zur Politik vollzog sich allmählich und Demosthenes war damals schon ein gesuchter Advokat; überdies haben wir Fragmente in unserer Sammlung, die ein junger Anfänger nie so bilden würde, die vielmehr einen erfahrenen Politiker voraussetzen. Tatsächlich mußten auch Reichenberger[10]) und Blaß die Möglichkeit zugeben, daß später einzelne „aktuelle" Prooemien der Sammlung noch einverleibt wurden, aber diese Hypothese ist noch weiter einzuschränken: an sich ist die Möglichkeit einer demosthenischen Prooemiensammlung allerdings zuzugeben, zumal uns auch noch Belege solcher Sammlungen für andere Redner bekannt sind[11]), aber es ist doch ein großer Unterschied zwischen den Entwürfen eines Gerichtsredners und denen eines Staatsmannes, und es ist auch zu beachten, daß manche Prooemien eine durchaus ungünstige politische Situation voraussetzen, teilweise sogar die Stimmung der Athener unmittelbar nach dem Eintreffen einer Unglücksbotschaft zeigen; solche Reden entwirft ein ernsthafter Politiker nicht zu Übungszwecken! Auch nach dieser Hinsicht scheint mir die beste Erklärung die zu sein, daß wir die Prooemien betrachten als Fragmente aus dem Archiv des Demosthenes, d. h. als Prooemien, Entwürfe zu solchen, Skizzen und Dispositionen einzelner Reden und ihrer Teile, Notizen usw.; eben als „Rohmaterial", das sich im Laufe der Jahre dort angesammelt hatte. Wie kommt es nun, daß wir hiervon nur solch kleine Fragmente haben?[12]) Hier wird die Art und Weise der Herausgabe wichtig. Allem Anschein nach zeichnete sich Demosthenes gerne den schwierigen Anfang einer Rede vorher auf, oft skizzierte er ihn wohl nur, je nach der Zeit, die ihm zur Verfügung stand; daneben dürfen wir sicher auch noch Aufzeichnungen ganzer Reden annehmen, die Demosthenes von vornherein nicht zur Veröffentlichung bestimmt hatte, die infolgedessen in sprachlicher Hinsicht noch nicht die letzte Feile erhalten hatten, Notizen, die sich vermutlich in vielen Fällen auf

---

[10]) S. 12.

[11]) Vgl. Cic. ad Att. XVI 6. Suid. s. v. *ἅμα αἰσθέσθαι μοχθηρός*; auch die *προοίμια* des Antiphon sind zu nennen, vgl. Blaß, Bereds. III 1, S. 325 und Burckhardt, Spuren der athenischen Volksrede in der alten Komödie, Diss., Basel 1924.

[12]) Die Frage wurde von Brougham aufgeworfen (Works vol. VII, S. 35 f., Edinburg 1855).

die Übersicht über den Gesamtplan der Rede, auf die Ausführung einiger markanter Sätze und Schlagworte beschränkt haben werden; das alles ist m. E. praktisch ohne weiteres vorstellbar. Ebenso ist es klar, daß sich diese Entwürfe für eine spätere Redaktion und Herausgabe ohne eine neue Überarbeitung nicht eignen konnten. Als dann nach dem Tode des Redners sein Archiv gesichtet wurde — und dieses Archiv enthielt natürlich mehr als unsere jetzige Ausgabe, es werden dort vor allem auch (neben Privatreden) Broschüren, Notizen[13]) usw. vorhanden gewesen sein, die nicht von Demosthenes stammten —, hatten die Herausgeber, wie wir wohl sicher annehmen dürfen, in viel höherem Maß rethorisch-künstlerische Zwecke im Auge, als es bei Demosthenes ursprünglich der Fall gewesen war; sie stellten dabei die im Archiv vorhandenen einzelnen Prooemien zu einer „Prooemien-Sammlung“ zusammen, sie fügten aber dann anscheinend aus dem übrigen Material alle einigermaßen passenden Einzelstücke und Fragmente, sowie auch einzelne Sentenzen aus größeren Skizzen usw. hinzu. Auf diese Weise scheint mir der ganze Charakter der Sammlung am besten erklärbar zu sein.

Die Fragmente des Demosthenes mögen heute wohl in erster Linie historisches Interesse erwecken. Können neue Gesichtspunkte für die Geschichte der demosthenischen Zeit aus der Sammlung gewonnen werden? Es können allerdings, wie die Interpretation noch deutlich zeigen wird, Reste einer Reihe demosthenischer Reden festgestellt werden, aber es sind doch nur Fragmente und überdies sind diese Fragmente inhaltlich vielfach so allgemein, daß der sachliche Kern oft nur mehr schwer zu finden ist. So erklärt sich die Tatsache, daß wir diese Stücke oft erst dann richtig und eindeutig erklären können, wenn sie sich an Reden anschließen, die uns noch erhalten sind. Am interessantesten sind in dieser Hinsicht die Reden, welche sich um die Rhodierrede und um die I. Philippika gruppieren; besonders die Rhodierrede bekommt hier manche Ergänzung, vor allem im Hinblick auf die Vorgänge innerhalb der Inselstaaten und ihr Verhältnis zu Athen und andrerseits die Bedeutung Athens für das Prinzip der Demokratie. Ferner liefern die Prooemien interessantes Material zur

---

[13]) Vgl. zu Pr. 54 u. 55.

Beurteilung des Demosthenes als Politiker und Staatsmann, daneben aber auch Bilder von dem politischen Getriebe in Athen, wie es sich in den Volksversammlungen, Beratungen und Debatten abspielte[14]).

Wesentlich höher ist die Bedeutung der Prooemiensammlung unter dem literarischen Gesichtspunkt; die Frage nach dem gegenseitigen Verhältnis von Rede und „Broschüre“, d. h. von der wirklich gehaltenen und der für publizistische Zwecke überarbeiteten Rede, die „Redaktionsfrage“, wie ich sie kurz nennen möchte, kann mit Hilfe der Prooemien wenigstens teilweise geklärt werden[15]).

Wenn wir also unsere bisherigen Erwägungen zusammenfassen, so ergibt sich:

1. die Prooemiensammlung ist echtes demosthenisches Gut[16]);
2. sie ist zu betrachten als eine Sammlung von Fragmenten aus dem Archiv des Redners, die nach dessen Tode herausgegeben wurde.

Hiermit erübrigt sich dann auch die Frage nach der Chronologie der Sammlung als Ganzes genommen, mit der sich vor allem Reichenberger und Blaß befaßten[17]). Für die Untersuchung der Prooemien gibt es nur eine Methode: Jedes Fragment muß für sich allein genau interpretiert werden, muß, soweit irgend möglich, aus sich selbst heraus erklärt werden; die inhaltliche Analyse und der Vergleich ihres Ergebnisses mit der Gesamttendenz der uns erhaltenen Reden ist dabei wichtiger als etwa vorhandene kleine sprachliche Parallelen; es müssen die wenigen noch vorhandenen Fäden miteinander verbunden werden und es dürfen nicht um einer solchen Parallele willen einzelne Sätze aus dem Zusammenhang gerissen werden, der ohnehin meist nicht ganz einfach zu finden ist.

Noch ein Wort über die Behandlung der Parallelen zwischen den Prooemien und den Staatsreden, die für die sachliche Kritik

---

[14]) Hier wäre das Material, das Pöhlmann in seiner Abhandlung (Sitz.-Ber. d. bayr. Akad. 1913) über Isokrates und das Problem der Demokratie gesammelt hat, beizuziehen.

[15]) Auf einzelne Reden wird später noch einzugehen sein.

[16]) Den sachlichen Beweis für die Echtheit hat die Interpretation zu liefern, auf die sprachlichen Fragen noch einzugehen, erübrigt sich nach den Arbeiten von Uhle und z. T. Swoboda.

[17]) So datiert Blaß die ganze Sammlung vor 346, Reichenberger sogar schon vor 350 (eben als Sammlung von „Übungsprooemien“).

die Übersicht über den Gesamtplan der Rede, auf die Ausführung einiger markanter Sätze und Schlagworte beschränkt haben werden; das alles ist m. E. praktisch ohne weiteres vorstellbar. Ebenso ist es klar, daß sich diese Entwürfe für eine spätere Redaktion und Herausgabe ohne eine neue Überarbeitung nicht eignen konnten. Als dann nach dem Tode des Redners sein Archiv gesichtet wurde — und dieses Archiv enthielt natürlich mehr als unsere jetzige Ausgabe, es werden dort vor allem auch (neben Privatreden) Broschüren, Notizen[13]) usw. vorhanden gewesen sein, die nicht von Demosthenes stammten —, hatten die Herausgeber, wie wir wohl sicher annehmen dürfen, in viel höherem Maß rethorisch-künstlerische Zwecke im Auge, als es bei Demosthenes ursprünglich der Fall gewesen war; sie stellten dabei die im Archiv vorhandenen einzelnen Prooemien zu einer „Prooemien-Sammlung“ zusammen, sie fügten aber dann anscheinend aus dem übrigen Material alle einigermaßen passenden Einzelstücke und Fragmente, sowie auch einzelne Sentenzen aus größeren Skizzen usw. hinzu. Auf diese Weise scheint mir der ganze Charakter der Sammlung am besten erklärbar zu sein.

Die Fragmente des Demosthenes mögen heute wohl in erster Linie historisches Interesse erwecken. Können neue Gesichtspunkte für die Geschichte der demosthenischen Zeit aus der Sammlung gewonnen werden? Es können allerdings, wie die Interpretation noch deutlich zeigen wird, Reste einer Reihe demosthenischer Reden festgestellt werden, aber es sind doch nur Fragmente und überdies sind diese Fragmente inhaltlich vielfach so allgemein, daß der sachliche Kern oft nur mehr schwer zu finden ist. So erklärt sich die Tatsache, daß wir diese Stücke oft erst dann richtig und eindeutig erklären können, wenn sie sich an Reden anschließen, die uns noch erhalten sind. Am interessantesten sind in dieser Hinsicht die Reden, welche sich um die Rhodierrede und um die I. Philippika gruppieren; besonders die Rhodierrede bekommt hier manche Ergänzung, vor allem im Hinblick auf die Vorgänge innerhalb der Inselstaaten und ihr Verhältnis zu Athen und andrerseits die Bedeutung Athens für das Prinzip der Demokratie. Ferner liefern die Prooemien interessantes Material zur

---

[13]) Vgl. zu Pr. 54 u. 55.

Beurteilung des Demosthenes als Politiker und Staatsmann, daneben aber auch Bilder von dem politischen Getriebe in Athen, wie es sich in den Volksversammlungen, Beratungen und Debatten abspielte[14]).

Wesentlich höher ist die Bedeutung der Prooemiensammlung unter dem literarischen Gesichtspunkt; die Frage nach dem gegenseitigen Verhältnis von Rede und „Broschüre", d. h. von der wirklich gehaltenen und der für publizistische Zwecke überarbeiteten Rede, die „Redaktionsfrage", wie ich sie kurz nennen möchte, kann mit Hilfe der Prooemien wenigstens teilweise geklärt werden[15]).

Wenn wir also unsere bisherigen Erwägungen zusammenfassen, so ergibt sich:

1. die Prooemiensammlung ist echtes demosthenisches Gut[16]);
2. sie ist zu betrachten als eine Sammlung von Fragmenten aus dem Archiv des Redners, die nach dessen Tode herausgegeben wurde.

Hiermit erübrigt sich dann auch die Frage nach der Chronologie der Sammlung als Ganzes genommen, mit der sich vor allem Reichenberger und Blaß befaßten[17]). Für die Untersuchung der Prooemien gibt es nur eine Methode: Jedes Fragment muß für sich allein genau interpretiert werden, muß, soweit irgend möglich, aus sich selbst heraus erklärt werden; die inhaltliche Analyse und der Vergleich ihres Ergebnisses mit der Gesamttendenz der uns erhaltenen Reden ist dabei wichtiger als etwa vorhandene kleine sprachliche Parallelen; es müssen die wenigen noch vorhandenen Fäden miteinander verbunden werden und es dürfen nicht um einer solchen Parallele willen einzelne Sätze aus dem Zusammenhang gerissen werden, der ohnehin meist nicht ganz einfach zu finden ist.

Noch ein Wort über die Behandlung der Parallelen zwischen den Prooemien und den Staatsreden, die für die sachliche Kritik

---

[14]) Hier wäre das Material, das Pöhlmann in seiner Abhandlung (Sitz.-Ber. d. bayr. Akad. 1913) über Isokrates und das Problem der Demokratie gesammelt hat, beizuziehen.

[15]) Auf einzelne Reden wird später noch einzugehen sein.

[16]) Den sachlichen Beweis für die Echtheit hat die Interpretation zu liefern, auf die sprachlichen Fragen noch einzugehen, erübrigt sich nach den Arbeiten von Uhle und z. T. Swoboda.

[17]) So datiert Blaß die ganze Sammlung vor 346, Reichenberger sogar schon vor 350 (eben als Sammlung von „Übungsprooemien").

mit ausschlaggebend ist. Reichenberger[18]) und Blaß nehmen dabei (fälschlich) prinzipiell die Priorität des betr. Prooemiums an; man hat hier überhaupt oft bei der Auswertung der Parallelen, wie sie dort zu lesen ist, den Eindruck, als handle es sich um einen ganz ungeübten Redner, der auch ganz kleine Kola mehrmals abschrieb: Sachlich sind solche Parallelen meist erst von einem gewissen Umfang ab wichtig, aber es ist auch zu beachten, daß sehr oft zufällig und unbewußt eine gleiche oder ähnliche Formulierung des Gedankens vorliegen kann, oder auch, daß es sich manchmal um typische Ausdrücke handelt, die wir bei anderen Rednern ebenso finden können.

Im folgenden sollen nun die einzelnen Stücke der Sammlung zuerst, nach Sachgruppen geordnet, auf ihren historischen Gehalt untersucht werden. Dann soll das zweite der auf S. 370 f. bezeichneten Probleme behandelt werden.

II. Die „Prooemien“ als geschichtliche Dokumente.

Wenn wir also an die Erklärung der einzelnen Fragmente herantreten, so muß, wie oben angedeutet, das Verhältnis des betr. Prooemiums zu den uns erhaltenen Staatsreden als Richtlinie genommen werden, denn nur durch die Kritik dieser Parallelen können die mit den Prooemien zusammenhängenden Fragen gelöst werden. Dabei treten naturgemäß diejenigen Prooemien in den Vordergrund, die mit den Prooemien erhaltener Reden nahezu wortwörtlich übereinstimmen.

Pr. 7 deckt sich sachlich durchaus mit dem der Symmorienrede, stilistisch lassen sich hingegen einige Unterschiede feststellen[19]); das Prooemium ist nun aber durchaus aktuell und ist mit dem Inhalt der ganzen Rede (I. Rüstungsfrage — II. persische Frage) zu einem Ganzen verschmolzen; es ist also nicht etwa ohne

---

[18]) Das Parallelenmaterial ist ziemlich vollständig gesammelt bei Reichenberger u. Swoboda.

[19]) Or. XIV. *τοῦ δοκεῖν δύνασθαι λέγειν.* pr. om. *δοκεῖν.* — or. XIV. *ἐγὼ δ' ἐκείνων μὲν ἔπαινον τὸν χρόνον ἡγοῦμαι μέγιστον*; pr. *ἐγὼ δὲ τῆς μὲν ἐκείνων ἀρετῆς μέγιστον ἔπαινον ἡγοῦμαι τὸν χρόνον.* — or. XIV. *ἡμ. ἅπαντες οἱ μέλλοντες λέγειν δεινοὶ φανείημεν ὄντες* (nach Σ.). — pr. *ἡμ. ἅπαντες οἱ λέγοντες δεινοὶ φανείημεν.* — or. XIV. *φόβος λελύσεται.* (*λέλυται* Σ[d]. F Y.) pr. *λέλυται φόβος.* — Dazu kommen noch einige Umstellungen usw. im Pr. Blaß hat übrigens ziemlich starke Eingriffe in den Text gemacht.

innere Verbindung vor die Rede gestellt, es kann demnach wegen seines Inhalts und wegen dieses inneren Zusammenhangs nicht schon vor der Zeit der Symmorienrede als „Übungsprooemium" entstanden sein[20]), sondern es wurde gleichzeitig mit dieser Rede, etwa als Entwurf, geschrieben. Gerade die oben erwähnten stilistischen Unterschiede deuten auf einen solchen Entwurf hin, der dann für die Zwecke der Rede bzw. Broschüre nochmals überarbeitet wurde; infolgedessen darf auch der Text des Prooemiums nicht in der Weise, wie Blaß es tat, nach dem Text der Rede verändert werden. Einen Satz aus dem Schluß des Prooemiums (. . . *τίς παρασκευὴ καὶ πόση κτέ.*) finden wir übrigens in der I. Philippika § 15 (= Pr. 21.) wieder; weitere Folgerungen sind daran nicht zu knüpfen, der Satz wurde eben wegen seiner klaren und eindringlichen Gliederung nochmals verwendet.

Ähnlich liegen die Verhältnisse bei **Pr. 8.** Dieses Prooemium ist nahezu identisch mit dem der Megalopolitenrede, die Abweichungen im Text sind auch hier nur ganz gering[21]). Auch dieses Prooemium ist so eng mit der Situation der Megalopolitenrede verknüpft, daß an eine gleichzeitige Entstehung gedacht werden muß; es ist m. E. die einzig mögliche Lösung das Prooemium ebenfalls als einen Entwurf zu betrachten, und zwar zur Megalopolitenrede[22]).

Wir haben hier also zwei Entwürfe zu Staatsreden, die bei der Ausarbeitung der uns noch erhaltenen Reden entstanden sind; sie stellen somit einen interessanten Beitrag dar zur Kenntnis der Arbeitsweise des Redners.

Die I. Philippika hat für die Prooemiensammlung ziemliche Bedeutung, denn es stehen nicht weniger als 4 Prooemien in näherer Beziehung zu dieser Rede; zunächst **Pr. 1.** Die Hauptberührungspunkte sind die §§ 1 und 38 der I. Phil. (§ 38 ist in gewissem Sinne auch eine Art Prooemium, es beginnt dort ein neuer Abschnitt der Rede.) Zunächst stimmen § 1 der Rede und

---

[20]) Das muß auch Reichenberger (p. 13) zugeben.

[21]) Or. XVI. *ὄντες πολῖται* — pr. 8,1. *πολῖται* om. — or. *ἐγὼ δ' ὁρῶ μὲν* . . . pr. 8,2. *οἶδα* (*οἶμαι* FQ). — pr. 8,2 add. *τὸ* ante *τὰ βέλτ. λέγ.* — or. *Ἀττικῶς*, pr. *Ἀττικιστί.* — or. *ἀπὸ δὲ τῶν ὁμολ.*, pr. *ἐκ δὲ τ. ὁ.* or. *ὑφ' ἁπάντων*, pr. *ὑπ' αὐτῶν.*

[22]) Über die Beziehungen zwischen Pr. 19. und Pr. 8. (or. XVI 1 f.) wird noch zu sprechen sein.

das Prooemium fast wörtlich überein[23]), dagegen scheiden sich in § 2 die Texte:

Or. IV 1.	Pr.
εἰ γὰρ ἐκ τοῦ παρεληλυθότος χρόνου τὰ δέονθ' οὗτοι συνεβούλευσαν, οὐδὲν ἂν ὑμᾶς νῦν ἔδει βουλεύεσθαι.	*εἰ μὲν οὖν εἶχε καλῶς τὰ πράγματα, οὐκ ἂν ἔδει βουλεύεσθαι.*

Der Ton der Rede ist hier etwas schärfer als der des Prooemiums, aber die Gegner können recht wohl die gleichen sein (vgl. pr. § 3. *οὐχ ὃς ἂν ᾖ μηδὲν ᾖ μικρὰ προστάττῃ, τοῦτον ὀρθῶς λέγειν*[24].)) Im Pr. fordert dann Demosthenes einen völligen Wechsel in der Kriegspolitik; ganz ähnlich ist der Sinn in or. IV 2[25]). In § 3 warnt dann Demosthenes vor denjenigen Rednern, die alle Rüstungen, wenigstens alle größeren, ablehnen (*ᾖ μηδὲν ᾖ μικρὸν προστάττῃ*); er meint damit die *χαριζόμενοι* (der Ausdruck steht auch im Prooemium), die Demosthenes bekanntlich in der I. Philippika bekämpft, d. h. die Eubulospartei[26]). Diese Partei stellt auf der einen Seite Philipp als *δυσπολέμητος* hin (or. IV 4) und sieht andrerseits doch noch keine dringende Gefahr für Athen gegeben (or. IV 10), sie ist auch die Partei, die keine energischen Rüstungen betreibt (vgl. *τὰς ἀπὸ τοῦ βήματος ἐλπίδας* u. or. IV 30, 42 s., 45). Diese Gedanken finden wir auch in Pr. 1: Demosthenes fordert rückhaltlose und klare Vorschläge zur Abhilfe (vgl. or. IV 15). Der Schluß des Prooemiums berührt sich dann mit or. IV 38.

or. IV 38.	pr. 1.
ἀλλ' εἰ μὲν ὅσ' ἄν τις ὑπερβῇ τῷ λόγῳ ἵνα μὴ λυπήσῃ	*καὶ γὰρ ὡς ἀληθῶς εἰ μὲν ὅσ' ἂν τῷ λόγῳ τις ὑπερβῇ λυπῆσαι μὴ βουλόμενος*
καὶ τὰ πράγμαθ' ὑπερβήσεται . . .	
. . . αἰσχρόν ἐστι φενακίζειν ἑαυτούς	
καὶ ἅπαντ' ἀναβαλλομένους . . . ὑστερεῖν τῶν ἔργων.	*καὶ μετὰ τῆς ἐσχάτης ἀνάγκης πρᾶξαι ταῦθ' ἃ πάλαι θέλοντας προσῆκεν ποιεῖν.*

---

23) Die Abweichungen sind folgende: or. *τῶν ὑπὸ τούτων ῥηθέντων*, pr. om. *ὑπὸ τούτων*. — or. *συμβαίνει καὶ νυνὶ σκοπεῖν*, pr. *περὶ τούτων νυνὶ σκοπεῖτε* — or. *εἰκότως ἂν συγγνώμης τυγχάνειν*, pr. *ἡγοῦμαι εἰκότως ἂν μετὰ τούτους δοκεῖν λέγειν*.

24) Pr. 13 hat übrigens einen ähnlichen Gedankengang wie Pr. 1, steht aber nicht in Beziehung zur I. Philippika.

25) Vgl. or. IV 7 u. 12.; zu or. IV 2 vgl. pr. 30.

26) Vgl. Schwartz a. a. O., S. 45 A.

Es ist klar, daß es sich bei diesen Parallelen um tiefere, innere Zusammenhänge handelt; wir haben auch hier kein „Übungsprooemium" vor uns, dazu ist das Stück zu speziell; die allgemeinen politischen Zustände dauerten freilich länger an, aber die einzelnen Situationen änderten sich doch immer wieder und von diesen hat eine Rede auszugehen. So ist dieses Prooemium als ein Entwurf zur I. Philippika, und zwar zur eigentlichen Rede, zu erklären, der dann bei der Redaktion der Broschüre einer Umarbeitung unterzogen wurde[27]).

Pr. 43, auf das wir später nochmals zurückgreifen werden, besteht aus lauter „schulmäßig" aneinander gereihten Gemeinplätzen, von denen sich einer inhaltlich mit or. IV 3 deckt (*οὐδὲν γὰρ οὔτε φυλαττομένοις κτέ*). Nun spricht aber Demosthenes im Pr. weiterhin von der herrschenden *εὐπραξία*: das Pr. kann also nicht erst aus der Zeit der I. Philippika stammen, ist also schon früher entstanden und wurde dann nochmals herangezogen (übrigens mit einer leichten Umbiegung des Sinnes).

Pr. 23 a. Dieses Bild der Athener, wie es Demosthenes hier in ganz wenigen Strichen gezeichnet hat, ist nicht irgendeinmal, ohne einen bestimmten Anlaß zu „Übungszwecken" entstanden, sondern es gibt in flüchtigen Zügen einen momentanen Eindruck wieder; das ganze Stück besteht nur aus einigen rasch aufgezeichneten Sätzen. Dieses Prooemium berührt sich nun mit dem Epilog der I. Philippika.

or. IV 51. *ἐγὼ μὲν οὖν ἐβουλόμην . . . ἥδιον εἶχον*[28]) = pr.

νῦν δ' ἐπ' ἀδήλοις οὖσιν τοῖς ἀπὸ τούτων ἐμαυτῷ γενησομένοις — ὅμως ἐπὶ τῷ συνοίσειν ὑμῖν, ἂν πράξητε ταῦτα, πεπεῖσθαι λέγειν αἱροῦμαι.	*νῦν δὲ φοβοῦμαι μέν, ὅμως δ' ἅ γε πιστεύω χρηστὰ φανεῖσθαι, κἂν ὑμεῖς μὴ πεισθῆτε, οὐκ ἀποτρέψομαι λέγειν.*

Die Fassung der Rede ist etwas weiter, das Prooemium ist zum Epilog geworden, der natürlich Bezug auf die vorhergehende

---

27) Eine kleine Parallele zu or. III 3 ist vielleicht noch zu nennen: *ἐκ τοῦ πρὸς χάριν δημηγορεῖν ἐνίους κτέ*; weitere Folgerungen sind daraus nicht zu ziehen, solche allgemeine Sätze finden sich öfter bei Demosthenes. (Vgl. or. V 1. *δυσκολία — μοχθηρία.*) Vgl. Schwartz a. a. O., S. 45 A.

28) Mit geringfügigen Abweichungen zwischen or. und pr.

Rede nimmt; ein Zusammenhang ist auch hier gegeben, die Situation steht in keinem Widerspruch zur I. Philippika, so daß wir auch hier an einem Entwurf denken können, auf den ohnehin der ganze Stil der Stückes hindeutet.

Pr. 30 hat eine Parällele in or. IV 2; vermutlich ist das Stück aber erst nach der I. Philippika entstanden (s. u.).

In unmittelbarer Beziehung zur I. Philippika[29]) steht dagegen wieder **Pr. 21** durch wörtliche und sachliche Übereinstimmungen; es ist dies das einzige Prooemium, in dem der Name *Φίλιππος* genannt wird und in dem wir feste Daten bekommen; dem Prooemium geht voraus Philipps Vormarsch auf den Hellespont[30]) und der Angriff auf Marathon[31]). Gewisse Schwierigkeiten macht allerdings der Eingang des Prooemiums: die Athener hätten schon immer die *ἡσυχία* bewahren sollen, wie sie es jetzt täten, und zwar *μηδενὶ συμπολιτευόμενοι*, dann wären die letzten Vorfälle (*γεγενημένα*) unmöglich gewesen; aber infolge der *ἀσέλγεια* gewisser Leute habe man damals nicht zu Wort kommen können. Ich möchte diese Stelle nicht auf die äußere Politik beziehen, sondern lieber eine Anspielung auf Vorgänge in Athen selbst vermuten; die Gegner, über deren *ἀσέλγεια* der Redner klagt, sind vermutlich *οἱ ταχὺ καὶ τήμερον εἰπόντες*[32]), sie bemühten sich Demosthenes niederzuschreien und es scheint ihnen auch einmal gelungen zu sein; die Situation war ja zur Zeit der I. Philippika sehr erregt[33]), eifrige Debatten fanden statt; auf eine Szene dieser Tage scheint der Eingang des Prooemiums hinzudeuten; so findet auch das *συμπολιτευόμενοι* seine beste Erklärung[34]): es liegt die Mahnung darin, ohne Voreingenommenheit zu urteilen. All dies ist aus der Stimmung des Augenblicks heraus rasch niedergeschrieben und wurde natürlich auch vom Hörer gleich richtig verstanden. „Der Hauptgrund für die schlimme gegenwärtige Lage Athens liegt in der Saumseligkeit, mit der die Rüstungen betrieben wurden, und — so dürfen wir wohl ergänzen — liegt nicht beim Führer der

---

[29]) Schwartz a. a. O. S. 45 A.
[30]) Or. IV 41
[31]) Or. IV 34.
[32]) Or. IV 14.
[33]) Schwartz S. 34.
[34]) Der Ausdruck selbst ist einwandfrei. Vgl. Pr. 31, 1 *συστασιάζειν* u. or. VIII. 52 *καταπολιτεύεσθαι.* Vgl. *ἴσους ἀκροατὰς παρέχειν ἑαυτούς* und ähnliche Wendungen.

Truppen“[35]). Andererseits warnt Demosthenes eindringlich und in lebhafter Schilderung vor übereilten Rüstungen, die dann doch nur nachlässig durchgeführt würden[36]), d. h. er warnt vor den *„ταχὺ καὶ τήμερον εἰπόντες“* (or. IV 14, 15). Dann bestimme letzten Endes der Zufall die athenische Politik (or. IV 34). Im Prooemium folgt nun eine Ausführung über das richtige Verhältnis von Beratung und Beschluß einerseits und tatkräftiger Ausführung andererseits; die nötigen Mittel seien bereitzustellen und ein tüchtiger Führer zu ernennen[37]); nur so lasse sich ein Mißerfolg verhüten, dessen Folgen doch wieder neue, ungerechtfertigte Anklagen gegen die Führer wären[38]); es ist ganz deutlich, daß sich Demosthenes auch hier bemüht, den Führer zu entlasten. Es folgt nun noch ein Übergang zur eigentlichen Rede, der wieder Parallelen zur I. Philippika aufweist[39]). Dieses Fragment, das zweifellos gleichzeitig mit der I. Philippika-Rede entstanden sein muß[40]), geht über den Rahmen eines Prooemiums weit hinaus, es ist schon ein umfangreicher Entwurf zur eigentlichen Rede.

Es sind also in unserer Sammlung einige Entwürfe zur I. Philippika enthalten, die uns nicht nur einen interessanten Beweis dafür liefern, mit welchem Fleiß Demosthenes an die Ausarbeitung seiner ersten großen Staatsrede herangegangen ist, sondern auch einen Beitrag zur Entwicklungsgeschichte der demosthenischen Reden überhaupt; da uns diese Frage bei der Betrachtung der Prooemien immer wieder beschäftigen wird, seien hier gleich einige

---

[35]) Über die Tendenz der I. Philippika Chares zu verteidigen vgl. Schwartz a. a. O.

[36]) Über die Rüstungen ist besonders or. IV 20, 41, auch 36, 37 und 19f., 30, 33. 34, 43—45 zu vergleichen.

[37]) Vgl. or. IV 19 u. 33.

[38]) Vgl. or. IV 45—47.

[39])

or. IV 13f. *τὸν δὲ τρόπον τῆς*	pr. *ὃν τρόπον ἄν μοι δοκεῖτε*
παρασκευῆς — καὶ τὸ πλῆθος,	*ταῦτα ποιῆσαι διδάξω —*
ὅσον — καὶ πόρους οὕστινας —	
δεηθεὶς ὑμῶν τοσοῦτον· ἐπει-	*δεηθεὶς ὑμῶν μὴ θορυβῆσαι*
δὰν ἅπαντ' ἀκούσητε, κρίνατε,	*μηδ' ἀναβάλλειν νομίσαι με*
μὴ πρότερον προλαμβάνετε	*καὶ χρόνον ἐμποιεῖν.*
μηδ' ἂν ἐξ ἀρχῆς δοκῶ τινι	
καινὴν παρασκευὴν λέγειν	
ἀναβάλλειν με τὰ πράγμαθ' ἡγείσθω.	

Dann folgt eine wörtliche Parallele: *οὐ γὰρ οἱ ⟨ταχὺ⟩ — πάσχοιμεν ἂν κακῶς*. (Die kleine Parallele zu or. I 16 — *ἐπιτιμᾶν ῥᾴδιον* — ist unwichtig.)

[40]) Schwartz a. a. O. S. 40 u. 45 A.

prinzipielle Feststellungen gemacht: 1. Demosthenes gab Reden, die er wirklich einmal gehalten hatte heraus, und fingierte nicht etwa solche Reden bzw. Broschüren in Redeform, wie es Isokrates tat. 2. Demosthenes hat weit mehr Reden gehalten, als wir heute noch erhalten haben; das muß ja eigentlich schon eine einfache Überlegung zeigen: Demosthenes war Parteiführer und damit einer der bedeutendsten Politiker des damaligen Athen; er hätte das nie werden können, wenn er nur mit den (13) Staatsreden, die wir von ihm haben, vor die Öffentlichkeit getreten wäre. Hahn[41]) hat aus der literarischen Überlieferung noch weitere 15 Reden, die uns irgendwie bezeugt sind, zusammengetragen; diese Zahl erhöht sich noch weiter, wenn wir die Geschichte der Zeit heranziehen: Demosthenes hielt sicher eine Rede nach dem Fall von Olynth; die Reden um 346 hat Hahn nachgewiesen; die Rede über die Halonnesfrage ist uns auch bezeugt; dazu kommen noch Reden über die Schiedsgerichtsfrage, über Kardia, über Diopeithes (schon vor or. VIII), über Philipps Note, über die persische Frage[42]), über innere Politik. Demosthenes arbeitet 344—340 auf den Krieg mit Philipp hin; dazu waren sicher mehr als die drei Reden, die wir noch haben (VIII—X), nötig. Wir haben ja überhaupt nur mehr kümmerliche Reste von den Staatsreden dieser Zeit (abgesehen von Demosthenes); Aeschines, Eubulos, Demades, Androtion fehlen ganz; diese Redner haben ihre Reden freilich kaum herausgegeben, aber politisch führend waren sie doch und Demosthenes mußte auch zu ihnen Stellung nehmen, er mußte — das ist ebenfalls zu beachten — als praktischer Politiker und Parteiführer gegebenenfalls bereit sein, auch ohne gründliche Vorbereitung seiner Rede aufzutreten und in die Debatte einzugreifen. (Die alte These, Demosthenes habe nie unvorbereitet vor dem Volke gesprochen, ist zweifellos von Plutarch beeinflußt[43]); jedenfalls hat Wendland[44]) mit Recht dagegen geltend gemacht, daß man mit dieser Ansicht Demosthenes eigentlich zu einem recht schlechten Praktiker macht. Tatsächlich

[41]) Demosthenis contiones num revera in contione habitae sint, quaeritur. Diss. Gießen 1910. S. 16.

[42]) Wendland a. a. O. S. 298.

[43]) Die Angabe bei Plutarch schließt übrigens ein gelegentliches unvorbereitetes Auftreten d. Dem. gar nicht aus: c. 8. *σημεῖον — τὸ μὴ ῥᾳδίως* (sic!) *ἀκοῦσαί τινα Δημ. ἐπὶ καιροῦ λέγοντος*. Vgl. Reich, Die Frage der sog. II. Redaktion der Reden vom Kranze. Progr. München 1891. S. 13f.

[44]) S. 292 1.

wird man durch eine rein praktische Vorstellung der Dinge hier zu einem richtigeren Ergebnis kommen können, als an Hand der Plutarchanekdoten.) Demosthenes hatte in vielen Reden, zumal bei Debatten, Bezug zu nehmen auf die Äußerungen und Ansichten seiner Vorredner; eine Vorbereitung war dann entweder überhaupt unmöglich oder die endgültige Form der Anträge oder ihrer Begründung konnte erst unmittelbar vor oder während der Rede gefunden werden. Es fragt sich nun, ob wir in der Prooemiensammlung Fragmente solcher Reden feststellen können.

Zunächst sind einige Prooemien zu nennen, die in Verbindung mit den olynthischen Reden stehen. **Pr. 3** ist nahezu identisch[45]) mit dem Eingang der I. olynthischen Rede; der Inhalt besteht aus Gemeinplätzen und ist nicht aktuell; eine frühere Entstehung des Prooemiums ist also nicht ausgeschlossen (s. u.), allerdings kann das Stück auch ebensogut gleichzeitig mit der Rede als Entwurf geschrieben worden sein. Jedenfalls ist das Prooemium vorzüglich in die ganze Rede eingefügt: es ist gut, daß die Athener viele beratende Redner zur Verfügung haben, dazu kommt noch ein anderer gewaltiger Redner: *ὁ παρὼν καιρός*.

Hier sei **Pr. 30** besprochen. Die Athener haben — zweifellos im Kampf mit Philipp — eine Schlappe erlitten; daraufhin begannen in Athen nicht ernsthafte Beratungen über die Lage, sondern man erhob die üblichen Anklagen gegen die Person des Führers. Demosthenes weist solche Anklagen energisch zurück, d. h. er verteidigt und schützt diesen Führer, er sieht den eigentlichen Grund des Versagens vielmehr in den mangelhaften Rüstungen; jedenfalls haben wir also ein aktuelles Prooemium vor uns. Vielleicht läßt sich die Rede, für die Demosthenes unser Fragment schrieb, in die Gruppe der olynthischen hineinsetzen, etwa in die Zeit nach der mißglückten ersten Expedition unter Chares[46]); es wird sich hier vermutlich um einen Fall aus einer ganzen Kette von Anschuldigungen handeln, denn die Eubulospartei ließ wohl

---

[45]) An Abweichungen ist nur zu nennen: or. I 1. *ὑμᾶς ἑλέσθαι νομίζω* pr. *οἶμαι πάντας ἂν ὑμᾶς ἑλέσθαι* (umgestellt!) — *εἰ φανερὸν γένοιτο* add. pr. — or. *συνοίσειν τῇ πόλει*, pr. *ὑμῖν*. — or. *σκοπεῖτε*, pr. *τυγχάνετε σκοποῦντες* — or. *προθύμως ἐθέλειν ἀκούειν*, pr. *παρέχειν ἐθέλοντας ἀκούειν ὑμ. αὐτ.* Vgl. Blaß a. a. O. S. 327 3.

[46]) Vgl. or. II 29 und die Notiz über den Angriff des Kephisodot auf Chares bei Arist. Rhet. III 10. 7a.

keine Gelegenheit vorübergehen, um diesen Schützling der Demokraten zu verdächtigen. Demosthenes sucht in unserem Fragment ganz deutlich den Führer zu entlasten und die Hauptschuld dem Demos selbst zuzuschieben; er hatte dabei, sobald man diese Absicht in der Menge merkte, ohne weiteres Opposition, d. h. *θόρυβος* zu befürchten, er mußte also seinem Ziel vorsichtig näher zu kommen suchen, mußte daher auch gerade diesen Teil der Rede besonders vorbereiten; ich sagte oben ausdrücklich „Fragment", denn das Stück geht tatsächlich über den Rahmen eines Prooemiums zum mindesten in formeller Hinsicht hinaus[47]).

Der Autor des **Pr. 53** stand zweifellos mitten im politischen Leben und war in die Fragen der Volksversammlungen durchaus eingeweiht; der Hintergrund dieses Fragmentes (wir haben auch hier kein formelles Prooemium) ist die *ταραχή* und *λοιδορία* der Redner und Parteien. Die Rede enthält eine ungewöhnlich scharfe Polemik gegen die Demagogen, welche dem Volke schmeicheln und mit ein paar Obolen die Menge an sich locken. Man wird hier unschwer den Angriff auf die *θεωρικά* und die gesamte *μισθοφορία τοῦ πλήθους* erkennen; damit ist eine sachliche Berührung mit der III. olynthischen Rede gegeben; auch dort wirft ja Demosthenes einzelnen Rednern eigennützige Politik vor (vgl. § 22, 29, 31). Dazu kommt noch eine sprachlich-stilistische Übereinstimmung, wobei freilich die Worte der Rede gegenüber dem Prooemium ziemlich erweitert sind[48]). So kann das „Prooemium" wohl ungefähr gleichzeitig mit der III. olynthischen Rede angesetzt

---

[47]) Zwischen § 3 des Pr. u. or. IV 2 besteht kein tieferer Zusammenhang; einzelne wirkungsvolle Sentenzen der Rede wurden auch in Broschüren wieder verwendet und umgekehrt.

[48]) Swoboda sieht daher im Pr. eine mißglückte Kürzung des betr. Passus der Rede (p. 57). Zu beachten ist hier vor allem der Vergleich der Demagogen und ihrer Obolenspenden mit den Medikamenten der Ärzte, und die Form der Umstilisierung in der Rede.

or. III 33 *ἂν ἀπαλλαγέντες τούτων τῶν ἐθῶν*	Pr. § 4 *ἂν τῆς λίαν ἀρρωστίας ἀπαλλαγῆτε*
und dann denn der Vergleich	
ἴσως ἂν . . . τῶν τοιούτων λημμάτων ἀπαλλαγείητε, ἃ τοῖς παρὰ τῶν ἰατρῶν σιτίοις διδομένοις ἔοικεν	*νῦν δὲ δραχμῇ . . . καὶ δ'όβολοῖς ὥσπερ ἀσθενοῦντα τὸν δῆμον διάγουσιν ὁμοιότατα τοῖς παρὰ τῶν ἰατρῶν σιτίοις διδόντες ὑμῖν*

καὶ γὰρ ἐκεῖν' οὔτ' ἰσχὺν ἐντίθησιν οὔτ' ἀποθνῄσκειν ἐᾷ

werden, ob als ein Entwurf gerade dieser Rede, scheint mir noch fraglich; die Frage der Theorika hat ja damals eine große Rolle in der athenischen Innenpolitik gespielt. (Die übrigen Parallelen, die sich hier noch sammeln lassen, scheiden für uns aus, da es sich dort um typische Gemeinplätze handelt[49]).

Die Situation von **Pr. 39** ist ohne weiteres klar: Eine Unglücksnachricht ist in Athen eingelaufen, Demosthenes sucht den gesunkenen Mut wieder aufzurichten; das Unglück ist nun freilich einmal geschehen, aber „ich habe es nicht gewollt". (Dem. sagt also n i c h t: „ich bin unschuldig daran".) Die äußere Grundlage ist also deutlich; handelt es sich hier um den Entwurf der Rede, die Demosthenes nach der Besetzung von Elateia hielt[50]? Man könnte auch an die Rede nach dem Fall Olynths denken, die wir sicher annehmen dürfen. Eine Entscheidung ist schwer möglich: die oben genannte Wendung „*ἐγὼ δ'οὐδαμῶς μὲν ἂν ἠβουλόμην ταῦτα συμβῆναι κτέ.*" paßt nicht recht zu der Elateiarede, im anderen Fall macht die Fassung ⟨*οἱ κεκρατηκότες*⟩ und die übrigen Plurale am Schluß des Prooemiums Schwierigkeiten, die auf eine Athen feindliche Koalition schließen lassen könnte (vgl. 3 hl. Krieg?). In den beiden oben angenommenen Fällen hielt Demosthenes wohl nur ganz kurze Reden, es genügten also einige Notizen als Vorbereitung, und eine solche Rede herauszugeben, dazu fehlte Zeit und Stimmung; es hätte die Publikation auch gar keinen tieferen Zweck gehabt.

Eine Anzahl von Prooemien steht teils unmittelbar, teils mittelbar in Beziehung zur Rhodierrede. Zunächst **Pr. 27**. Das Prooemium ist identisch mit dem der Rhodierrede und steht andrerseits in so enger inhaltlicher Verbindung mit der Rede selbst, daß eine

---

καὶ ταῦθ' ἃ νέμεσθε νῦν ὑμεῖς
οὔτε τοσαῦτ' ἐστὶν ὥστ' ὠφέλειαν
ἔχειν τινὰ διαρκῆ
οὔτ' ἀπογνόντας ἄλλο τι πράττειν
ἐᾶ, ἀλλ' ἔστι ταῦτα τὴν ἑκάστου
ῥαθυμίαν ἡμῶν ἐπαυξάνοντα.

καὶ ταῦτ'
οὔτ' ἀπογνόντας ἄλλο τι μεῖζον
πράττειν ἐᾶ
οὔτ' αὔτ' ἐξαρκεῖν δύναται.

Solche Vergleiche waren bei den ath. Volksreden gar nicht ungewöhnlich, wie Burckhardt a. a. O. S. 7 zeigt.

[49]) Z. B. *ἐκ πτωχῶν πλούσιοι γεγόνασιν.* Vgl. or. VIII 66, X 68, XVIII 131 u. a.

[50]) Vgl. Hahn p. 14 und Blaß, S. 323.

gleichzeitige Entstehung von Rede und Prooemium angenommen werden muß[51]); es liegt also ein Entwurf zur Rhodierrede vor.

Pr. 24 bezieht sich ebenfalls deutlich auf die Angelegenheiten der Rhodier[52]); gleich am Anfang[53]) steht eine scharfe Wendung gegen gewisse Gesandte[54]), gegen die Demosthenes „das Recht" (*τὰ δίκαια*) verteidigen zu müssen glaubt; man wird kaum fehlgehen, wenn man hier *τὰ δίκαια* als Recht und Idee der Demokratie interpretiert: Demokratie und Recht decken sich in solchen Fällen bei Demosthenes stets, Athen ist für ihn Hort und Schutz der Demokratie. Diese Gesandten haben nun nach seiner Anschauung die *εὐήθεια* Athens mißbraucht; sie scheinen überhaupt Eindruck gemacht zu haben und stützen sich dabei auf eine gewisse Gruppe und Partei in Athen (so wird wohl *ἀκροαταί* zu deuten sein). In § 2 werden dann endlich die Rhodier genannt; die Situation ist die nämliche wie in der Rede; die Bittgesandtschaft der Rhodier stieß in Athen auf heftigen Widerstand, nicht ohne eine gewisse Berechtigung, wie Demosthenes auch hier zugeben muß[55]). § 4 des Pr. bringt die aus der Rhodierrede bekannte Sentenz: die Rhodier selbst werden nie Vernunft annehmen, aber Athen muß ihnen aus Gründen der höheren Politik helfen[56]); der Gedanke ist allerdings in der Rede ausführlicher behandelt und bekommt durch die Beifügung von „*ὄντες Ῥόδιοι*" noch eine besondere ironische Note. Wichtig ist der letzte Satz des Pr.; unter den *ἕτεροι, καταδουλοῦσθαι βουλόμενοι τοὺς ἑαυτῶν πολίτας*[57]) sind vermutlich die Oligarchen auf Rhodos zu verstehen; diese Oligarchen *διαβάλλουσιν πρὸς ἡμᾶς*; wir Athener aber *τὰ δίκαια προαιρούμεθα πράττειν,* worunter zweifellos die Interessen der Demokratie zu verstehen sind. Vergleichen wir nun die Rede: § 3 heißt es dort von Maussolos, der ja die olig-

---

[51]) Vgl. Reichenberger, S. 13.

[52]) Vgl. Judeich, Kleinasiatische Studien, Marburg 1892, S. 292.

[53]) Der eigentliche Eingang mit der typischen Entschuldigung des Auftretens hat verschiedene Parallelen in der Pr.-Sammlung (vgl. auch den Eingang der I. Philippika.); weitere Folgerungen sind daran nicht zu knüpfen.

[54]) *ἐγκαλοῦσι τῇ πόλει.* cf. Pr. § 4: *διαβάλλουσιν.*

[55]) Dazu kommen noch sprachliche Berührungen mit § 2 und 3 der Rede, die für sich allein allerdings noch nicht beweiskräftig sind.

[56]) Vgl. die Parallele in § 16 der Rede.

[57]) Demosthenes drückt sich absichtlich etwas unklar aus: die Oligarchen auf Rhodos und wohl auch „gewisse Kreise" in Athen selbst.

archische Bewegung auf Rhodos unterstützt: τὴν ἐλευθερίαν αὐτῶν ἀφῃρημένος. Auch hier ist von Verleumdungen gegen Athen die Rede (§ 2) und § 3 enthält eine deutliche Anspielung auf die oligarchenfreundlichen Richtungen in Athen. Es fragt sich nun, wer denn diese Gesandten sind, die Demosthenes in unserem Fragment angreift. Gesandte der rhodischen Demokraten kommen kaum in Betracht[58]); diese wollten ja Hilfe von Athen und konnten dabei nicht gut anklagen; ich denke vielmehr an die Oligarchen, die damals in Rhodos die Macht in Händen hatten und die nun auch ihrerseits Gesandte nach Athen geschickt hatten, welche dort gegen die demokratische Gesandtschaft arbeiteten und dabei anscheinend eine ziemlich scharfe Sprache führten, zumal sie in der Eubulospartei, welche eine athenische Intervention auf Rhodos ablehnte, einen gewissen Rückhalt hatte. Spuren dieser Oligarchenrede und der Hauptpunkte, mit denen diese Gesandten argumentierten (Perserfrage, Artemisia usw.) lassen sich noch in der Rhodierrede finden, wo wir die sachlichen Widerlegungen von seiten des Demosthenes zu suchen haben; eine Publikation war ja gerade bei dieser Rede mit ihren prinzipiellen politischen Auseinandersetzungen durchaus am Platz[59]). — Das Prooemium 24 ist jedenfalls durch und durch aktuell, es ist wieder kein eigentliches Prooemium, sondern zeichnet in der Art eines Entwurfes den Gedankengang eines Teiles der Rede vor. Demosthenes mußte in dieser Rede stets Bezug nehmen auf die Rede der Gesandten, konnte sie also nicht vollständig vorbereiten; andrerseits tat er gut daran, sich im Hinblick auf die zu erwartende Opposition wohl überlegt und vorsichtig auszudrücken und hier konnte ein Entwurf gute Dienste leisten.

Athen spielte gerade in der Zeit der Rhodierrede — soweit wir sehen können — eine ziemlich bedeutende Rolle in den innerpolitischen Fragen der griechischen Kleinstaaten, wenigstens soweit sie dem attischen Seebund angehört hatten; es ist sicher anzunehmen, daß die demokratischen Parteien sich bei diesen inneren Konflikten immer wieder um Hilfe an Athen wandten, und

[58]) Die Vermutung stammt von Judeich.
[59]) Blaß (a. a. O. S. 323 A.) dachte an eine Gesandtschaft aus einem anderen an der Frage interessierten Inselstaat; dabei kommen aber nur neue Schwierigkeiten zum Vorschein.

Demosthenes hat wohl nicht nur in der Rhodierangelegenheit das Wort ergriffen, sei es für oder gegen eine Hilfeleistung; vor diesen historischen Hintergrund müssen noch einige andere Prooemien gestellt werden, die auf die „Bundesgenossen“ Bezug nehmen.

Pr. 2 enthält heftige Vorwürfe gegen das Volk, daß es die oligarchisch gesinnten Redner überhaupt anhöre, ja daß es sich sogar sichtlich von ihnen beeinflussen lasse. **Pr. 2a** beschäftigt sich wieder mit Bundesgenossen, deren Fehler Demosthenes zu entschuldigen sucht. Auch dies sind zwei durchaus aktuelle Fragmente, die unmöglich fingiert sein können. Die politische Grundlage ist die gleiche wie bei der Rhodierrede: auf der einen Seite die „oligarchische Partei“ in Athen und die oligarchischen Kreise unter den betr. Bundesgenossen[60]), auf der anderen Seite stehen allem Anschein nach hilfesuchende demokratische Bundesgenossen. Ich sagte soeben: die „oligarchische Partei“ in Athen und schloß mich dabei an den demosthenischen Sprachgebrauch an; es gab damals allerdings immer noch einen latenten Gegensatz zwischen der „oligarchischen“ und demokratischen Richtung in Athen, aber das hat Demosthenes hier nicht im Auge, er könnte auch gar nicht von einer Partei sprechen, sondern er wendet sich gegen die Feinde der Interventionspolitik, die er zugunsten der Demokraten des betr. Kleinstaates durchsetzen möchte, also wohl gegen Eubulos und dessen Anhänger; gerade aus diesem Grunde möchte ich auch Pr. 2 auf die Bundesgenossen beziehen: Demosthenes stellt die Interventionsgegner in Athen ohne weiteres den Oligarchen des betr. Kleinstaates gleich, d. h. der Partei, die dort die Demokratie zu unterdrücken sucht; Athen hat den Schutz der griechischen Demokratie übernommen, die „Oligarchen“ arbeiten also zugleich gegen Athen selbst; mit solcher Logik glaubt Demosthenes das Volk für seine Politik gewinnen zu können. So sind die beiden genannten Fragmente sachlich zusammengehörig, es sind wohl zwei Entwürfe aus einer Rede.

Ganz ähnlich ist dann wieder die Situation in **Pr. 42**; es ist die gleiche Haltung gegenüber den „Oligarchen“, die auch hier einen für Demosthenes recht unangenehmen Einfluß auf das Volk haben; neben sie stellt Demosthenes die *ὑπὲρ ὑμῶν λέγοντες*,

[60]) *οἱ τῶν ὀλιγαρχιῶν, ὑπὲρ ὧν οὗτοι λέγουσιν, κύριοι.*

d. h. die Demokraten; es ist die Nachricht von einer δήμου κατάλυσις nach Athen gekommen und gleichzeitig vermutlich auch ein Gesuch um Hilfe; jedenfalls tritt Demosthenes für eine energische Initiative ein und warnt nachdrücklich vor jeder Verzögerung. Die gesprochene Rede ist ganz klar erkennbar[61]); auf die Rhodier selbst möchte ich die Situation nicht beziehen, denn blutige Wirren (σφαγαί) in Verbindung mit dem Verfassungswechsel sind dort nicht recht wahrscheinlich.

Auch in **Pr. 22** (diesmal ein wirkliches Prooemium!) verteidigt Demosthenes ein Hilfegesuch gegen die Vertreter einer Oppositionspartei[62]); es handelt sich um Hilfe für gewisse ἀδικούμενοι, was wohl auf Schädigungen bei innerpolitischen Zwistigkeiten zu deuten ist; man kann also wieder an das Hilfegesuch einer demokratischen Partei denken[63]). Es haben sich damals sicher mehrere Staaten um Hilfe an Athen gewandt, so daß sich eine bestimmte Vermutung nicht aussprechen läßt.

Pr. 37 kann dagegen mit ziemlicher Sicherheit erklärt werden: in Mytilene wurde die demokratische Partei unterdrückt, Athen soll helfen; natürlich handelt es sich um ein oligarchisch-tyrannisches Regiment[64]). Der Sturz der Demokratie in Mytilene scheint sich zwischen der Aristocratea und der Rhodierrede vollzogen zu haben[65]). Auch in diesem Fall muß Demosthenes mit einer Opposition rechnen: gewisse Redner verschleiern angeblich τὰ δυσχερῆ τῶν πραγμάτων; anscheinend sind mit der Sache Schwierigkeiten verbunden, an die das Volk nicht gern herangeht[66]).

---

[61]) Vgl. Blaß u. Reichenberger a. a. O.

[62]) παρὰ τὴν ἑαυτῶν γνώμην ἐναντιοῦνται glaubt Demosthenes von ihnen annehmen zu können.

[63]) Durch die Übereinstimmung in einer moralischen, nicht gerade tiefsinnigen Sentenz ist eine Berührung mit or. XV 21 gegeben.

[64]) Die Ausdrucksweise des Demosthenes ist interessant: δοκεῖ ὁ δῆμος ἠδικῆσθαι· vgl. Pr. 22,3. — ἔχειν τὴν διάνοιαν περὶ τῶν ἀδικουμένων· es handelt sich hier um fast typische Formeln.

[65]) In der Aristocr. wird das Ereignis noch nicht erwähnt (§ 143), während in der Rhodierrede (§ 19) u. in der Rede π. συντ. (§ 8) Lesbos als unter oligarchischer Herrschaft stehend genannt wird. Vgl. Schäfer, Dem. u. seine Zeit I² 480 f. u. Judeich, a. a. O. S. 295.

[66]) Reichenberger (p. 16) datiert dieses Fragment nach der Rhodierrede, meint aber, Demosthenes habe nach dem Mißerfolg seiner Rhodierrede den Plan dieser Mytilenerede fallen lassen. In der Rede περὶ συντάξεως klingt Verstimmung und Groll mit hindurch, daß Athen Mytilene damals nicht rettete; wenn Demosthenes diese Rede überhaupt gehalten hat, so hatte er anscheinend keinen Erfolg damit.

An dieser Stelle sei auch **Pr. 16** eingefügt: Athen will irgendwie nach außen eingreifen, Demosthenes ist aber entschieden dagegen, und zwar angeblich im eigensten Interesse Athens, denn das eigene Wohl der Stadt müsse diesmal vorgehen; vermutlich bezieht sich die Rede auf Verhandlungen mit den Inselstaaten, wo Athen anscheinend einmal nicht gerade den radikalsten Demokraten Hilfe leisten sollte. Es ist übrigens interessant, wie Demosthenes bei anderer Gelegenheit gerade die entgegengesetzte Moral vertritt (vgl. or. II 24, VI 9, VIII 42 = X 14); wegen dieser Widersprüche darf das Prooemium natürlich nicht für unecht erklärt werden.

Pr. 46 erinnert zunächst in seinem ganzen Aufbau und Inhalt an Pr. 24: Gewisse Gesandte haben Anklagen gegen Athen ausgesprochen, die Demosthenes von vornherein als unbegründet hinstellt; er weist also zunächst diese Anklagen[67]) zurück, tadelt dann aber auch die Athener, daß sie diese Gesandten so ruhig angehört hätten; die Rede der Gesandtschaft hat also Eindruck auf gewisse Politiker und das Volk gemacht. Handelt es sich auch hier wieder um eine Gesandtschaft aus Rhodos? Es finden sich in Pr. 46 kaum größere Widersprüche gegen diese Auffassung, aber auch keine wichtigeren Momente, die dafür sprechen; es kann sich schließlich auch um eine Gesandtschaft aus Olynth oder aus dem Peloponnes handeln[68]). Jedenfalls liegt auch hier ein Stück aus einer durchaus aktuellen Rede vor, auch die ironisch gefärbten Stellen[69]) beweisen, daß das Stück keine Jugendarbeit ist.

Pr. 23 enthält nur einige ganz knappe Notizen für ein Prooemium, kurze Sätze, die noch nicht zu einem Ganzen zusammengefügt sind; aus dem Inhalt ist nur zu entnehmen, daß irgendwie von außen an Athen Kritik geübt wurde, Athen kam in eine *ἀηδὴς δόξα*; andrerseits scheinen gewisse Redner der Volksstimmung entgegenzukommen, bei der Natur des Prooemiums sind jedoch eingehendere Schlüsse nicht möglich. —

---

[67]) Es sind Anklagen (*σπουδὴν πεποίηνται κατηγορῆσαι τῆς πόλεως ἡμῶν*) nicht bloß Beschwerden (*ἐγκαλεῖν* — Pr. 24) oder *βλασφημίαι* (*διαβάλλειν* or. XV).

[68]) Die Parallelen, die Reichenberger (p. 30) gesammelt hat, sind so allgemein und typisch für Volksreden, daß sie uns nicht weiterführen.

[69]) § 1. *εἰ μὲν ἦσαν ἀληθεῖς αἱ κατηγορίαι, χάριν γ' εἴχετ' εἰκότως ἄν.* — § 3. *χαλεπὸν τὸ ὑπὲρ ὑμῶν ἐροῦντ' ἀνεστηκέναι, ὥσπερ ῥᾴδιον τὸ καθ' ὑμῶν. κτέ.*

Es ist nun noch eine Reihe von Prooemien zu besprechen, die ebenfalls durchaus aktuelles Gepräge tragen und die auch tatsächlich mit einer gewissen Sicherheit festgelegt und interpretiert werden können; dabei ist nur zu beachten, daß wir hier zum großen Teil Fragmente vor uns haben, die von Demosthenes irgendeinmal zu irgendeinem Zweck, zu einer Rede, Debatte usw. niedergeschrieben oder skizziert wurden; nicht jede Rede, die Demosthenes so vorbereitete, muß dann auch wirklich gehalten worden sein; die politischen Verhältnisse und besonders die Einstellung der politischen Parteien konnten sich rasch ändern, so daß eine geplante Rede entweder gar nicht gehalten werden konnte oder zum mindesten nicht in der beabsichtigten Form und Gedankenfolge; das wird besonders oft bei Debattereden vorgekommen sein.

Zunächst sollen einige Prooemien behandelt werden, an denen deutlich die Verbindung von Außen- und Innenpolitik zu sehen ist, d. h. die Art und Weise, wie Fragen der äußeren Politik sofort auf die Parteistellung im Innern Athens einwirkten; eine historische Betrachtung muß gerade hier stets beide Gesichtspunkte im Auge behalten. — In **Pr. 32** kehrt sich Demosthenes gegen gewisse Redner, die ihm den Wünschen des Volkes mehr entgegenzukommen scheinen, als es der Sache zuträglich ist (§ 1); er macht ihnen Vorwürfe, zweifelt sogar an der Ehrlichkeit ihrer Absichten und will seinerseits Rüstungen durchsetzen (§ 2); die Gegenpartei (Eubulos?) hat aber das Volk bereits ziemlich für sich gewonnen (*ἠγμένους ὑμᾶς* in § 3), Demosthenes muß erst versuchen überhaupt Gehör zu bekommen [70]). Die Rede gehört anscheinend in die Gruppe der philippischen Rüstungsreden, für die auch solche Mahnungen, wie am Schluß unseres Prooemiums, nämlich zu rechter Zeit das Rechte zu tun, ganz charakteristisch sind, und zwar gehört die Rede nicht zu den ältesten, denn die Athener haben schon Versäumnisse zu verzeichnen (*ἁμαρτεῖν*).

In **Pr. 14** tadelt Demosthenes die Saumseligkeit der Athener, die an irgendein Unternehmen nicht recht herangehen wollen, da jeder sich vor seiner *λειτουργία* scheut, d. h. vor der Aufgabe, die er dann im Interesse des Staates zu leisten hätte (so

---

[70]) Vgl. *οὐκ ἀποτρέψομαι λέγειν.*

wird wohl λειτουργεῖν hier ganz allgemein zu deuten sein). Man weiß natürlich, was Demosthenes will und sieht anscheinend seiner Rede nicht gerade freundlich entgegen, zumal die Lage des Staates eine dringende Abhilfe anscheinend noch nicht erfordert, soweit man nach der Mahnung am Schluß des Prooemiums urteilen kann; im übrigen ist das Prooemium zu allgemein gehalten, als daß es bestimmte Anhaltspunkte geben könnte [71]).

Pr. 26 scheint zunächst aus lauter Gemeinplätzen zu bestehen, bei näherem Zusehen läßt sich aber doch eine speziellere Situation herausschälen: Demosthenes mahnt die Bürger, ihn zu hören, mit einem sarkastischen Hinweis auf die Anklagen, die sonst später entstehen würden; Demosthenes will einen Vorschlag machen, die Menge lärmt, möglicherweise hört man auch Anklagen gegen ihn; der Rest des Prooemiums setzt sich zusammen aus Mahnungen, ihn zu hören, und aus Warnungen vor der Gegenpartei, die dem Volk zu sehr entgegenkomme. Allgemeine Parallelen können genug gefunden werden, es zeigt sich aber immer wieder, daß unser Prooemium auf einen ganz bestimmten Fall eingestellt ist [72]) (eine Rede gegen Eubulos?).

In **Pr. 9** teilt Demosthenes zunächst mit, daß er mit den Ansichten der Vorredner nicht einverstanden sei; diese haben anscheinend πράξεις (d. i. vermutlich geschichtliche Beispiele) angeführt, die er nicht billigt; wenn man die Geschichte recht betrachte, komme man damit in Widerspruch; den Rednern selbst macht er dabei gar keine Vorwürfe, sondern eher dem Volk, das solche Worte haben wolle; für die betr. Redner seien die Reden ja fast Selbstzweck. Wir haben hier keine heftige Invektive, sondern vorsichtige Äußerungen und eine auffallend milde Beurteilung des Gegners; vgl. Pr. 17, wo der Angriff viel schärfer ist [73]). Wann und in welcher Absicht diese Rede gehalten, oder, vorsichtiger gesagt, geplant wurde, läßt sich kaum mehr feststellen; die πράξεις sind nur leise angedeutet, Demosthenes und ebenso seine Zuhörer

---

[71]) Zu den einzelnen Gedanken finden sich freilich Parallelen in den Reden, die aber nicht weiterführen (vgl. or. I 25, VI 5 u. a.).

[72]) Ein Stück wie § 3 hätte übrigens ein Rhetor wohl nie in dieser Form geschrieben.

[73]) Die Parallelen kommen zur Datierung nicht in Betracht; ich sehe auch keinen engeren Zusammenhang mit or. III 19, einer Stelle, die Dobree heranzog.

wußten aber natürlich genau, was damit gemeint war, d. h. das Fragment ist nur verständlich im Zusammenhang der damals auf beiden Seiten gehaltenen Reden.

Die Lage des Staates ist in der Situation, die dem **Pr. 15** zugrunde liegt, nicht günstig, und zwar scheint es sich auch hier um den Kampf gegen Philipp zu handeln; *ἐξηπατηκότες* haben nach der Ansicht des Demosthenes die Volksmenge irregeführt [74]; es scheint, daß sich nun die Erbitterung der Menge gegen ihn selbst gewendet hat und damit gegen den Unschuldigen, wie er behauptet. — Aus den Parallelen [75] kann kein sicherer Schluß gezogen werden, dazu sind sie zu allgemein; die Hauptfrage ist: wer sind die *ἐξηπατηκότες*? Bezieht sich die Rede auf innere Maßnahmen der athenischen Politik, auf Symmorien, Leiturgien, *θεωρικά* oder Ähnliches? In diesem Falle wäre allerdings der Zusammenhang mit der Rede *περὶ συντάξεως* und mit der III. olynth. Rede sofort verständlicher.

Bei **Pr. 49** macht die Interpretation Schwierigkeiten. Das Ganze ist eine dringende Mahnung an die Hörer; Demosthenes will auch hier eine Oppositionsrede halten, er ist einer, der *εὐθὺς ἐναντιοῦται*; er zielt auf ganz bestimmte Vorgänge hin, er spricht über die Haltung einer Gegenpartei, die uns nicht weiter greifbar ist [76]. Auf seiten dieser Partei ist nach Demosthenes' Ansicht ein Fehler gemacht worden; Fragen der Rechenschaftsablage spielen mit herein, Demosthenes scheint dazu geneigt, die Entscheidung noch zu vertagen. Handelt es sich um einen Vorstoß gegen die Eubulospartei aus der Zeit, wo Demosthenes von ihr abrückte, oder um eine Rede gegen Aeschines nach dem Philokrateischen Frieden? Doch das sind natürlich nur Vermutungen [77];

---

[74]) *πάντα μᾶλλον ἢ τὰ βέλτιστα τοῖς πράγμασιν συνειθίσθαι μοι δοκεῖτ' ἀκούειν.*

[75]) Pr. 15 berührt sich in einigen Punkten mit Pr. 20, aber der eigentliche Inhalt ist doch verschieden. Es gibt dann noch eine Reihe allgemeiner Parallelen: Pr. 15, 1—or. III 13, XIII 13; Pr. 15, 2—or. I 16, VI 34, Pr. 38.

[76]) Gerade in dieser Polemik lag ja auch die Schwierigkeit für Demosthenes selbst und für sein Auftreten, deshalb fixierte er sich diesen Teil der Rede schriftlich.

[77]) Auf Aeschines könnte vielleicht die Parallele zu or. XIX 2 (*τὴν ἀειλογίαν προτείνεσθαι*) deuten, obwohl diese auch eine ganz zufällige sein kann. Reichenberger (p. 23 u. 32) hat jedenfalls zu unvorsichtig geurteilt.

dem Prooemium ist es übrigens deutlich anzumerken, daß es ein rasch niedergeschriebener Entwurf ist.

Mit **Pr. 29** kämpft Demosthenes gegen die Gegner einer wirklich aktiven Politik, die eben einmal Opfer an Kraft und Geld fordert [77a]: vielleicht ist damit die Eubulospartei gemeint. Die nähere Situation ist nicht ganz klar; Demosthenes kann auf Vorgänge in früheren Volksversammlungen anspielen, jedenfalls ist der ganze Vorgang recht charakteristisch für den Zustand des Staates und der Volksversammlung und so lassen sich auch für die einzelnen Gedanken leicht Parallelen finden.

In **Pr. 33** will Demosthenes einen Antrag begründen, der mehr nützen soll, als die allgemeinen Redensarten gewisser Politiker [78]), der Entschluß *τὰ δέοντα* zu sagen, wird mit auffallendem Nachdruck betont, während er sonst oft nicht viel mehr als eine Floskel ist. Dem besonderen Zweck, den Demosthenes verfolgt, dient auch der Hinweis, daß ihn die Rede selber einen Entschluß gekostet habe und schließlich die ausführliche Bitte um Unterstützung; dazwischen steht eine ungewöhnlich breite Ablehnung des *χαρίζεσθαι*, die Wendland [79]) richtig als Polemik gegen Isokrates—Eubulos erkannt hat. Der Entwurf einer wirklichen Rede ist also zweifellos noch erkennbar. Die Wendung *δικαιότατοι τῶν Ἑλλήνων ἐστέ — καὶ ἀρίστων προγόνων κτέ.* könnte als Hinweis auf die äußere Politik gedeutet werden, doch sind natürlich auch Beziehungen zu inneren Fragen möglich.

Eine deutliche Erklärung fehlt mir auch für **Pr. 34**: ein Redner der demosthenischen Richtung war anscheinend bei einer Debatte nicht zu Wort gekommen, wogegen Demosthenes protestiert, nähere Anhaltspunkte fehlen, doch haben wir auch hier sicher ein Stück aus der Praxis.

In **Pr. 19** stellt Demosthenes durch Ablehnung des *χαρίζεσθαι* und durch eine leise Andeutung des Widerspruches, den er in seiner Rede erheben will, dem Volk eine Rede in Aussicht, die nicht ohne weiteres Beifall finden wird; er baut also etwas vor. Es bestehen Beziehungen zur Megalopolitenrede [80]): in beiden

---

[77a]) *οἵτινες ἀντεροῦσιν, ἐπειδὰν πράττειν τι δέῃ.*

[78]) Die Grundlagen sind hier viel realer als in Pr. 56, wo ähnliche Fragen ganz allgemein behandelt werden.

[79]) a. a. O. S. 295 3.

[80]) Vgl. Pr. 19 a. E. u. or. XVI 2 = Pr. 8, 2.

Fällen ein *ἀντειπεῖν* des Redners und seine Stellungnahme zwischen zwei Parteien; möglicherweise hätten wir also hier noch einen Entwurf zur genannten Rede vor uns; der jetzige Eingang der Rede (Pr. 8!) ist zweifellos viel lebendiger und greifbarer als unser Prooemium. Die Möglichkeit einer Stellung zwischen zwei Parteien konnte freilich für den Politiker Demosthenes öfter eintreten; das Prooemium ist skizzenhaft und knapp gehalten, einige allgemeine Sätze, gegen die eigentlich kein Widerspruch möglich ist: auch dies kein Zufall.

Auch in **Pr. 38** wird die allgemeine Situation des Staates als ungünstig hingestellt, die Lage ist jedoch noch nicht gefährlich, so daß der Demos die vorgeschlagenen Maßnahmen gerne noch hinausschieben möchte; dafür sucht man die „Schuldigen" und hierbei kam es auch zu Angriffen auf Demosthenes[81]). Auffallend sind die Berührungen mit der II. Philippika[82]); ein Anlaß zu *κατηγορεῖν* und *λοιδορεῖσθαι* war damals in Athen allerdings leicht gegeben; vielleicht stammen beide Stücke aus der gleichen Zeit[83]).

Eine Reihe von Prooemien ist erfüllt von dringenden Mahnungen, die zwecklosen gegenseitigen Angriffe und Verleumdungen fallen zu lassen und die Sache selbst in den Vordergrund zu stellen. Demosthenes sucht hier meist Leute seiner Partei zu verteidigen, wenn sie etwa nach einem Mißerfolg in der Volksversammlung angegriffen wurden. Man braucht hier nur an die Chares- und an die Diopeithes„affäre" zu erinnern, über die wir durch die I. Philippika[84]) und durch die Reden VIII—X[85]) einigermaßen unterrichtet sind; diese Tendenz muß durch genaue Interpretation der Reden klargelegt werden, der Redner sucht seinem Ziel auch auf indirektem Weg nahezukommen. Bei den entsprechenden Prooemien kommt noch die Vorsicht hinzu, mit welcher der Red-

---

[81]) Dem. hat von Anfang an Opposition zu erwarten, deshalb stellt er vermutlich die *τόποι,* denen nicht widersprochen werden kann, an den Anfang.

[82]) Pr. § 1—or. VI 33, 35, Pr. § 2—or. VI 33 u. bes. Pr. § 2—or. VI 34. — Die Parallelen zu Pr. 15 u. zu or. I 16 kommen dagegen nicht weiter in Betracht.

[83]) Vgl. z. B. den polemischen Schlußteil der II. Philippika.

[84]) Vgl. Schwartz, a. a. O. S. 48.

[85]) Vgl. Fritsch, Demosthenis orationes VIII, IX, X quomodo inter se conexae sint. Diss. Götting. 1908.

ner an solche Aufgaben herantreten mußte; man wird also von vornherein nicht damit rechnen können, diese Fragmente eindeutig zu bestimmen, ihr Wert liegt vielmehr in ihrer typischen Bedeutung.

Pr. 11. Man hatte in der Volksversammlung einen „Demokraten", also einen Parteigänger des Demosthenes, angegriffen und war daran, ihm den Prozeß zu machen; da greift Demosthenes ein, indem er auf die Tagesordnung verweist. Eine genaue Festlegung des Fragments ist nicht möglich, Demosthenes kam ja öfter in solche Situationen, andrerseits stammt aber dieses Stück, wie auch die folgenden, sicher von einem erfahrenen Politiker, nicht etwa von einem jungen Anfänger. — **Pr. 31** ist ganz ähnlich, die Verteidigungstendenz kann ziemlich deutlich aus den moralisierenden Worten der Einleitung herausgelesen werden; das Stück ist eine Skizze, die wohl nicht wortwörtlich Verwendung finden, sondern als Grundriß dienen sollte. — Auch **Pr. 20** enthält eine Verteidigung: ein Schützling des Demosthenes wurde mit in Anschuldigungen hineingezogen, und zwar nicht ohne Grund[86]); Demosthenes lenkt auf die politische Lage selbst über, in tätiger Abwehr liege die beste Untersuchung solcher Verfehlungen. Die Anklage richtete sich naturgemäß bis zu einem gewissen Grad auch gegen Demosthenes selbst und seine Politik, die Stimmung war für ihn nicht günstig, er tat also gut daran, sich gerade den Eingang seiner Rede genau zu überlegen, wenn er überhaupt durchdringen wollte.

In **Pr. 41** herrscht eine gedrückte Stimmung infolge eines ungünstigen Ereignisses, eine gewisse Dumpfheit, aus der Demosthenes das Volk aufrütteln möchte. Die Schuld am Unglück tragen nach seiner Ansicht gewisse Redner, die mit schönen Worten von Rüstungen abgeraten hätten, wenn auch schließlich die Führer nicht ganz freizusprechen seien. Es ist zwar eine Parallele zur I. olynth. Rede[87]) vorhanden, aber die Situation des Prooemiums ist eine andere: die Entwicklung[88]) ist hier schon weiter fort-

[86]) *ὅτι μὲν γάρ τινων αἰτίων ὄντων κακῶς τὰ πράγματ' ἔχει, πάντες ἐπιστάμεθα.*

[87]) or. I 10. *τὸ μὲν γὰρ πολλ' ἀπολωλέναι κατὰ τὸν πόλεμον τῆς ἡμετέρας ἀμελείας ἄν τις θείη δικαίως, τὸ δὲ μήτε πάλαι τοῦτο πεπονθέναι . . . τῆς παρ' ἐκείνων* (sc. *θεῶν*) *εὐνοίας εὐεργέτημ' ἂν ἔγωγε θείην.*

[88]) Vgl. § 2 d. Pr.

geschritten und die Rede scheint diesmal vor dem Prooemium zu liegen. Immerhin könnte das Fragment zu einer Rede gehören, die Demosthenes nach einer mißglückten Unternehmung Athens hielt, man könnte an die I. olynth. Expedition oder an das Eingreifen auf Euboea denken. Eine gewisse Verteidigung der eigenen Politik ist deutlich erkennbar, daneben die Polemik gegen Eubulos, dessen Partei die Entsendung eines Bürgerheeres bekämpft hatte, schließlich die Forderung der tätigen Mitarbeit (*συναίρεσθαι*). Daß solche Reden nicht publiziert wurden, ist klar; sie konnten nicht als Programmschriften der Partei für die Zukunft wirken, wie es eigentlich bei Broschüren Voraussetzung ist[89]).

In **Pr. 6** ergreift Demosthenes im Zusammenhang mit einer anscheinend ziemlich erregten Debatte das Wort: die Redner haben sich nach seiner Ansicht viel zu sehr gestritten, als daß etwas Positives dabei hätte herauskommen können; davon sucht nun Demosthenes das Volk mit einem auffallenden Eifer abzubringen, er scheint ein Interesse daran zu haben, daß die Sache nicht weiter verfolgt wird; es ist auch der hastige Schluß zu beachten, mit dem er zur eigentlichen Rede überleitet. Das Prooemium scheint mir im Rahmen der „Verteidigungsreden" noch am ehesten verständlich zu sein[90]).

Pr. 36 ist wieder ein ganz knappes, rasch hingeschriebenes Stück, aber mit ungewöhnlich scharfer Polemik und Ironie; die *τύχη* hat Athen wieder einmal vor Schaden bewahrt[91]); daneben fallen heftige Seitenhiebe auf die Redner, die sich bis zum Hohn steigern. Anscheinend wollte Demosthenes seine aktive Politik fortsetzen und stieß dabei auf heftigen Widerspruch[92]); den eigentlichen aktuellen Hintergrund kann man wohl kaum mehr erfassen, sicher ist aber das Stück von dem erfahrenen Redner verfaßt, der genau weiß, mit welchen Mitteln er auf seine Hörer Eindruck machen oder sich wenigstens Gehör verschaffen kann.

---

89) Einige andere Parallelen (zu or. VIII 77, X 36, XIX, 297), die Swoboda (p. 59 u. 71) und Reichenberger (p. 10, 29, 31) zitieren, führen nicht weiter.

90) Die Parallele zum Eingang der III. Philippika ist ganz allgemein.

91) cf. or. XIX 297.

92) *τοῦ φεναχίζεσθαι χρόνον ὡς εἰς μικρότατον συνάγοντες* gleich Beschränkung der Redezeit?



Ganz ähnlich sind die Verhältnisse in **Pr. 17**, wo ebenfalls hinter den allgemeinen Ausführungen eine bestimmte Situation liegen muß; über dem ganzen Prooemium liegt ein etwas überlegener und ironischer Ton: „Vielleicht sollte man so reden, wie es euch angenehm ist (*ὡς δυνήσεσθ' ὑπομεῖναι*), aber das Ergebnis davon seht ihr jetzt auch: *τὰ πράγματα πάντα λελυμασμένα*. Die Schuld daran tragen einzelne Redner, die entweder aus Eigennutz oder Ehrgeiz sprechen (sc. ich habe immer vor ihnen gewarnt!)." Es findet sich eine Berührung mit der IV. Philippika [93]. Die Mittel, mit denen die Polemik dieser Rede arbeitet, sind die nämlichen, die wir gewöhnlich in der Prooemiensammlung finden. Vielleicht handelt es sich in Pr. 17 um eine der in den Jahren 341—40 gehaltenen Reden.

Durchaus polemisch ist auch **Pr. 12**. Demosthenes wirft seinen Gegnern Mangel an objektivem politischen Urteil vor, er warnt das Volk vor solchen Politikern; es scheint mir recht wohl möglich, daß er hier durch eine offensive Polemik letzten Endes doch seine eigene Politik verteidigen wollte. Im Hintergrund steht allerdings eine starke prinzipielle Differenz der Auffassungen, nicht etwa bloß ein gelegentlicher Widerspruch in der Debatte. Falls hier keine Änderung eintrete, bestehe Gefahr für den Staat (*νόμων διαφθαρέντων*), so schließt des Prooemium; wenn wir *νόμοι* mit *πολιτεία* verbinden, wäre eine Beziehung zur innerpolitischen Lage gegeben.

Ein Gegenstück zu diesen Verteidigungsreden ist **Pr. 40**: Bundesgenossen haben sich anscheinend über athenische Strategen und deren eigennützige Übergriffe beschwert; Demosthenes ergreift für die Bundesgenossen Partei und wendet sich mit scharfen Worten gegen die Mißstände in der athenischen Strategie. Die Situation der Rede ist also ganz deutlich. Man könnte zunächst an die bekannten Verhältnisse denken, die weiterhin zum Bundesgenossenkrieg führten, aber dann müßte die demosthenische Rede zu früh, d. h. vor 357—56 angesetzt werden; auch gegen Chares wurden

[93]) Or. X 75. *καὶ γὰρ οὐ λόγων ἐνδείᾳ μοι δοκεῖ τὰ πράγματ' οὔτε νῦν οὔτ' ἄλλοτε πώποτε φαύλως ἔχειν, ἀλλ' ὅταν* . . . Dieser Teil der IV. Philippika zeigt überhaupt Ähnlichkeit mit Pr. 17: Pr. *ἑαυτῶν ἕνεκα δημηγορεῖν* — or. X 66, 68, 75; Pr. *ὅπως εὖ δόξουσιν λέγειν* — or. X 73. — Eine Parallele zu or. IX 2 ist interessant wegen der typischen Verwendung des Vorwurfs ehrgeiziger Absichten in dieser Polemik; bei Demosthenes läßt sich überhaupt eine ganze Reihe solcher Wendungen nachweisen.

sicher solche Reden gehalten, aber wohl kaum von Demosthenes; dagegen wäre vielleicht der Rivale des Chares, Charidemos, als Ziel der Polemik denkbar.

In der Prooemiensammlung sind die Fragmente von „Verteidigungsreden" zahlenmäßig den offensiv gehaltenen Stücken ziemlich überlegen; selbstverständlich hat Demosthenes auch zahlreiche polemisch eingestellte Reden gehalten, hat in die politischen Kämpfe aktiv eingegriffen[94]; offenbar hielt aber Demosthenes für solche offensiv eingestellte Reden eine eingehende Vorbereitung nicht für nötig; bei den Verteidigungsreden war jedoch Vorsicht geboten, um die Sache nicht schon von vornherein zu verderben.

Zum Schluß sind noch einige Fragmente zu besprechen, die ihrer Tendenz nach nicht restlos erklärt werden können. — In **Pr. 45** erklärt Demosthenes die Vorschläge der Vorredner (*ὁ δεῖνα*) für undurchführbar, die Rüstungen müßten planmäßig betrieben werden, Theben sei immer noch besser gerüstet. Es handelt sich um einen Konflikt mit Theben, bei den *ἀδικούμενοι* kann man an die Phoker[95] denken; der genauere Zeitansatz ist freilich unsicher; allerdings ist aus der Zeit um 339 eine Kriegspropaganda des Aischines gegen Theben bekannt, der also unter der Person des *ὁ δεῖνα* zu verstehen wäre; in diesem Fall wäre jedoch das milde und vorsichtige Urteil über Aeschines etwas merkwürdig. Demosthenes trat hier als zweiter Redner auf, er konnte also im einzelnen zu den Ausführungen der Gegenpartei noch nicht Stellung nehmen, konnte also nur den allgemeinen Teil der Rede vorbereiten, wo er das Interesse des Publikums zu gewinnen sucht; das andere mußte er dem Augenblick überlassen.

Ähnlich ist **Pr. 50**: in Athen herrscht Kriegsstimmung, Demosthenes glaubt aber aus Gründen der Rüstungsfragen und ihrer Schwierigkeiten abmahnen zu müssen. Ähnliche politische Situationen herrschten zur Zeit der Friedensrede und der Symmorienrede; mit der letzteren sind tatsächlich Berührungen vorhanden,

---

[94]) Die moralisierenden Wendungen, wie wir sie z. B. in den Verteidigungsreden finden (*λοιδορία* u. *κατηγορία* seien nicht am Platz usw.), können als Gegenargument nicht angeführt werden; mit dem Zweck ändern sich die Mittel, vgl. or. X 75, wo zwischen den Zeilen die Aufforderung gelesen werden kann, die Redner der Gegenpartei beim Auftreten niederzuschreien.

[95]) § 3 *μὴ ἐπιτρέπειν τοῖς ἀδικοῦσιν.*



auch das Iphikratesbeispiel würde in dieser Zeit ganz gut passen; der Ausdruck *ἐξιέναι* (vgl. den politischen Hintergrund der Friedensrede) ist schließlich nicht buchstäblich zu nehmen. Eine bestimmte Erklärung ist jedoch nicht möglich.

Pr. 35. Die athenische Volksversammlung hatte — anscheinend auf Antrag des Demosthenes — einen Beschluß gefaßt, der aber nicht genügend durchgeführt wurde; jedenfalls werden von der spartanerfreundlichen Partei in Athen (Demosthenes wird die Gegner der demokratischen Partei im Auge haben), die sich seinerzeit ohne Debatte dem Antrag angeschlossen hatte, nunmehr heftige Angriffe gegen Demosthenes eingeleitet. Demosthenes antwortet mit sehr scharfer Polemik[96]).

Die **Pr. 51—52** sind wirklich nicht mehr als zwei Notizblätter aus dem demosthenischen Archiv. Betrug, Eigennutz, *τέχναι, γοητεῖαι, ὑπηρεσίαι* werden gewissen Politikern vorgeworfen; diese Anklagen, die in der schärfsten Form gehalten sind, füllen die beiden Fragmente; da wir nur diese abgerissenen Sätze, ohne irgendeinen größeren Zusammenhang und ohne Ausblick auf die allgemeine Lage vor uns haben, ist an eine genauere chronologische Festlegung nicht zu denken; es kann auch nicht erklärt werden, warum Demosthenes diese Fragmente niederschrieb, die sichtlich in leidenschaftlicher Erregung verfaßt sind.

In **Pr. 48** klagt Demosthenes über die mangelhafte Ausführung der Volksbeschlüsse durch gewisse Leute, die immer wieder gemahnt werden müßten; auch die *ἄρχοντες* seien daran nicht schuldlos. Es handelt sich um eine Trierarchie, an der nach § 3 Demosthenes selbst beteiligt ist. Es ist also eine Privatangelegenheit mit der Rede verknüpft[97]); anscheinend wurden gegen Demosthenes Klagen wegen säumiger Ausführung einer *λειτουργία* erhoben, er selbst gibt aber den allgemeinen Mißständen die Schuld[98]). Oder sollte es sich um den Entwurf einer Rede handeln, die Demosthenes für einen anderen Athener verfaßt bzw. begonnen hat?

---

96) Die Parallele zwischen *εὔνους ἄνθρωπος* und *συκοφάντης* ist ähnlich in or. 18, 188f. — Eine andere Polemik gegen die Lakonisten enthält or. Lept. 105—106.

97) Vgl. Blaß a. a. O. S. 323.

98) Es finden sich im Prooemium einige leise Anklänge zur Rede vom trierarchischen Kranz; vgl. Rüger, Or. de cor. nav. num a Demosth. scripta sit. Pr. Dresden 1900, bes. Einleitung.

In **Pr. 25** stehen Vorwürfe des Volkes gegen Demosthenes im Hintergrund; irgendeine Unternehmung ist nicht nach Wunsch ausgegangen, Demosthenes schiebt als Entschuldigung die *Τύχη* vor, kann aber offenbar ein gewisses Verschulden seinerseits nicht in Abrede stellen. Eine eigentliche Lösung der Frage dürfte schwer zu finden sein [99]. — Mit **Pr. 47** wollte sich Demosthenes Gehör verschaffen, er befürchtete anscheinend, man werde ihn nicht recht zu Wort kommen lassen; das Prooemium ist ganz allgemein gehalten, ohne genaueren sachlichen Anhaltspunkt; Demosthenes hat derartige Stücke sicher oft angewandt [100], der überlegene, am Schluß sogar vorwurfsvolle Ton des Stückes zeigt aber den erfahrenen Politiker. — Ganz allgemein ist auch **Pr. 28**. Einige Redner haben dem Volk trügerische Hoffnungen gemacht, Demosthenes protestiert dagegen und lehnt es — im Interesse des Staates selber — ab, den Hörern zu Gefallen zu reden. Anscheinend soll das Prooemium dazu dienen, die Aufmerksamkeit auf den Redner zu lenken.

Es bleibt nun noch eine Gruppe von Prooemien zu besprechen, die ganz allgemeine Fragen behandeln, die keine aktuelle politische Situation zur Grundlage haben, meist auch in einem etwas moralisierenden Ton gehalten sind. Von diesen Stücken gingen Reichenberger, Blaß u. a. aus, wenn sie die Prooemien als ‚Übungsstücke' des jungen Redners erklärten. Man kann allerdings den noch zu besprechenden Rest der Sammlung als den Grundstock des Ganzen bezeichnen, um den sich allmählich die übrigen Entwürfe, Skizzen usw. gruppierten; ein Beweis dafür, daß es tatsächlich Stücke aus der Frühzeit des Demosthenes sind, ist aber kaum zu erbringen die Stücke können ebensogut auch später entstanden sein und so hat es m. E. keinen rechten Sinn mehr, die alte Hypothese noch für einen kleinen Teil der Sammlung retten zu wollen.

Pr. 4 enthält die Mahnung, die Redner ohne *θορυβεῖν* anzuhören; bemerkenswert ist höchstens der plötzliche Übergang zum Hauptteil: *ἐγὼ μὲν οὖν εἴωθα μακρολογεῖν κτέ.* Ganz ähnlich ist der Gedanke in **Pr. 5**, wo die Ablehnung des *χαρίζε-*

---

[99] Der in or. 18, 192 genannte Fall hat eine viel ernstere Situation als Grundlage, or. VIII 69 enthält nur ganz allgemeine Gedanken.

[100] Deshalb sind auch Parallelen unwichtig (vgl. or. V 1).

σθαι dazutritt; der Ton des Prooemiums ist etwas lebhafter als in Pr. 4. In **Pr. 18** warnt Demosthenes davor mit vorgefaßter Meinung an die Politik heranzugehen; die Reden seien vorher anzuhören; anscheinend hat er die Absicht, der allgemeinen Anschauung zu widersprechen[101]). — **Pr. 44** hat etwas Schulmäßiges und Theoretisierendes an sich: wie hat der Redner sich zur öffentlichen Meinung zu verhalten? Es ist sehr vorteilhaft, wenn das Volk Redner der verschiedenen Parteien hören kann. — **Pr. 56** behandelt die Pflichten des Redners und der Hörer (Sachlichkeit, Redefreiheit usw.). Es ist kein Zufall, daß gerade dieses Prooemium an den Schluß der Sammlung gestellt wurde. — Die Grundlage von **Pr. 43** bildet das Thema, wie der Mensch meist erst im Unglück zur Erfahrung und zur vernünftigen Überlegung komme. Es scheint hier isokrateischer Einfluß vorzuliegen, was auf den jungen Demosthenes deuten könnte[102]); das Stück wurde bei der Bearbeitung der I. Philippika nochmals verwendet. — In **Pr. 10** erklärt der Redner, daß bei einer richtigen Beratung beide Parteien gehört werden müßten und kein Druck auf die Redner ausgeübt werden dürfe. — **Pr. 3.** Den Athenern stehen eine Menge Redner zur Verfügung, sowohl Berufspolitiker, wie auch einfache Männer aus dem Volk[103]). — Diese Prooemien sind durchweg ganz allgemein gehalten, sie konnten deshalb mehrfach wieder verwendet werden; ebenso fielen sie dann andererseits bei der Redaktion der Broschüren wieder weg. — **Pr. 13** steht in dieser Gruppe etwas abseits; es erinnert an den Eingang der I. Philippika, aber damals war Demosthenes nicht mehr *τῶν πολλῶν εἷς*, sondern war schon eine bekannte Persönlichkeit im politischen Leben. Das Prooemium ist zweifellos eines der ältesten Stücke in unserer Sammlung, bemerkenswert vor allem durch den energischen und selbstbewußten Ton.

Es bleiben nun noch zwei Fragmente zu besprechen, nämlich **Pr. 54—55**, die allerdings ganz außerhalb des Rahmens der Sammlung stehen. **Pr. 54** enthält die Meldung eines *ἱεροποιός* über den Vollzug der Opfer; es handelt sich also um keine Staatsrede

---

101) S. *ἂν παρὰ ταὐτά τι συμβαίνῃ λέγεσθαι.*
102) Vgl. or. I 23, XX 49, XXIII 113, XV 16. Vgl. Wendland a. a. O. S. 318 3.
103) Das Stück findet sich in der I. olynth. Rede wieder.



oder politische Angelegenheit; es ist eine ausgesprochene Formel von streng symmetrischem Aufbau[104]). Sachlich hat v. Wilamowitz das „Prooemium“ analysiert[105]). Inschriften beweisen, daß es sich in unserem Stück um die offiziellen Ausdrücke des Kultgebrauches handelt[106]). Bezüglich der Diskussion, die über diese Inschriften zwischen Blaß und v. Wilamowitz entstanden ist, möchte ich nur bemerken, daß sich kein zwingender Grund ergeben hat, unter die Zeit des Demosthenes herunter zu gehen. Ein ganz ähnlicher ritueller Bericht ist uns bei Theophrast (Char. 21) überliefert, der teilweise wörtlich mit Pr. 54 übereinstimmt, es wird sich in beiden Fällen um rituelle Formeln handeln, die nicht, wie Swoboda es tut, miteinander zu verbinden sind. Es ist nicht unmöglich, daß schon Demosthenes aus irgend einem Grund das Stück in sein Archiv legte, wiewohl natürlich auch die Möglichkeit einer späteren Interpolation nicht von der Hand zu weisen ist. Jedenfalls ist der Fetzen für die Beurteilung der ganzen Sammlung belanglos.

Pr. 55 ist ebenfalls kein Prooemium, aber immerhin ein Fragment aus einer Staatsrede, es würde also an sich ganz gut in die Sammlung passen[107]). Das Prooemium ist durch und durch politisch aktuell und darin liegt die Hauptschwierigkeit[108]). Die alte Zeit[109]) wird mit einem gewissen sarkastischen Unterton gelobt: damals seien biedere Männer am Ruder gewesen; zurzeit der Rede war das anscheinend nicht der Fall oder der Redner zielt auf einen bestimmten Fall hin, in dem er Grund zur Klage zu haben glaubt. Jetzt seien die Verhältnisse anders; die Spitze der Rede richtet sich gegen die *συνεχῶς πολλὰ λαμβάνοντες* und gegen die Strategen[110]); dabei nimmt der Redner ausdrücklich *τοὺς ἐπὶ τῶν*

---

[104]) Das erklärt auch die mehrfach gerügte ‚Häufung der Adjektive‘. — Vgl. Blaß III 1² 323, III 2² 403. v. Wilamowitz Ar. Ath. II 400. — Reichenberger p. 18.

[105]) Über die Mahnung des Prytanan an die Volksversammlung vgl. Brandis bei PW· s. v. *ἐκκλησία* Sp. 2173, 17 u. Dem. or. IV 26.

[106]) z. B. IG. II 305 . . . *τῶν ἄλλων ἐπεμελέθησαν.* 307. *τὰ μὲν ἀγαθὰ δέχεσθαι.* Vgl. Nr. 315 u. 417. Auch die Götternamen des Pr. finden sich auf den Inschriften.

[107]) An Demosthenes erinnern auch ironische Wendungen, z. B. in der Parenthese § 1.

[108]) Analysen bei v. Wilamowitz II 400 u. Blaß III 1² 323, III 2² 403.

[109]) Vgl. Theokr.-Rede 58, 62 u. Wendland., S. 316 3.

[110]) Vgl. or. XIII 19—20, IV 26—27. Pr. 40 u. Pr. 13 a. E. Wendet sich die Rede gegen die Möglichkeit einer Iteration der Strategie überhaupt? Vgl. dagegen Arist. *Ἀθπ.* c. 62, 3.

πράξεων ὄντας aus. Es wird auch hier ein ganz bestimmter Vorfall (vielleicht ein Wahlvorschlag) hinter der allgemeinen Polemik zu suchen sein. Die Zeit, der nähere Anlaß, die Parteiverhältnisse sind nicht greifbar; vermutlich handelt es sich um einen Angriff des Redners bei einer Strategenwahl gegen einen Kandidaten der anderen Partei mit der Absicht, dem eigenen Kandidaten zum Sieg zu verhelfen; die Einstellung ist durchaus parteipolitisch; moralische Werturteile sind hier ganz auszuschalten. Die Echtheitsfrage möchte ich in diesem Fall noch offen lassen; ich sehe zwar keinen Anlaß im Zeitansatz unter die demosthenische Zeit herunterzugehen[111]), aber es können sich im Archiv des Demosthenes auch Stücke befunden haben, die nicht von ihm selber stammten und die man nach seinem Tode ihm zuschrieb.

III. Die literarische Bedeutung der Sammlung und das Redaktionsproblem.

Wenden wir uns nun nach der Betrachtung der einzelnen Prooemien nochmals der Bedeutung der ganzen Sammlung zu, so kann bezüglich der historischen Bedeutung auf die oben[112]) gemachten Bemerkungen verwiesen werden. Der Wert der einzelnen Stücke ist naturgemäß auch hier verschieden, im allgemeinen sind die Prooemien aber nicht ohne Wichtigkeit zur Ergänzung der einzelnen Reden und vor allem auch zum Verständnis des Redners und seiner Person, seines Charakters als Redner und Politiker. Bei der Behandlung der demosthenischen Kunstrede wurde bisher die Prooemiensammlung immer in den Hintergrund geschoben und wir dürfen tatsächlich von diesem Standpunkt aus nicht mit zu großen Erwartungen an die Sammlung herantreten, es ist vielmehr immer zu beachten, daß wir hier entweder nur Prooemien haben, also Stücke, die eigentlich noch außerhalb der Rede selbst stehen, oder Fragmente, Entwürfe und Skizzen. Wir konnten oben eine Reihe von Entwürfen zu demosthenischen Staatsreden feststellen; das führt sofort auf das Problem: wie ist eine solche große Staatsrede entstanden? Die vorbereitende Arbeit hiefür läßt sich aus der Sammlung ganz gut erkennen: Wir haben

[111]) Vgl. Poehlmann, Isokr. u. d. Problem d. Demokratie. Sitz.-Ber. d. bayr. Akad. 1913 S. 94 A.
[112]) S. 370.

hier z. T. kurz hingeworfene Skizzen, die keinem bestimmten Teil einer Rede zugewiesen werden können, Notizblätter, die sich durch irgend einen Zufall im Archiv des Demosthenes erhalten hatten; dann wieder zahlreiche ausgearbeitete Prooemien, daneben wohl auch — wenn auch nur ganz vereinzelt — Schlußteile, bzw. wirkungsvolle Schlußsätze, z. B. P. 12 mit seiner Schlußmahnung, die in ihrer Eindringlichkeit an das Ende der Friedensrede erinnert. Wir haben ferner — und das ist für die literarische Würdigung der Sammlung von besonderem Interesse — Stücke von Reden unter diesen Fragmenten, die wirklich in dieser Form gesprochen wurden oder gesprochen werden sollten, auf die sich jedenfalls die „Redaktionstätigkeit" des Redners nicht erstreckte; es handelt sich hiebei vielfach um Reden, bei denen sich Demosthenes für einzelne Teile den Wortlaut genau zurechtlegte, sei es nun, daß er der Opposition von vornherein geschickt die Möglichkeit des θορυβεῖν nehmen wollte, oder daß er Zeit gewinnen wollte, bis sich die Volksmenge beruhigte oder daß er fürchtete, er müsse sich erst die nötige Aufmerksamkeit verschaffen[113]. Man braucht nur zu vergleichen, wie Demosthenes in den uns erhaltenen Reden oft ganz langsam und vorsichtig auf sein Ziel zugeht[114]: jedes Wort wird mit Überlegung und Berechnung hingesetzt, nur darf der Redner das nicht merken lassen. Von diesem Gesichtspunkt aus wollen auch die Skizzen und Entwürfe ganzer Redeteile[115], die wir in unserer Sammlung haben, betrachtet sein.

Ferner ist es nach dem eben Gesagten durchaus kein Zufall, daß gerade Reden, in denen Demosthenes eine bestimmte Person oder politische Richtung verteidigen wollte, verhältnismäßig stark in der Sammlung vertreten sind, und zwar charakteristischerweise meist durch ihre Prooemien: hier war eben eine Vorbereitung besonders nötig. Es gab dabei Stücke, die nur für die gesprochene Rede Sinn hatten und es ist selbstverständlich, daß solche Sätze, vielleicht auch manchmal ganze Teile einer Rede, bei der endgültigen Redaktion wegfielen oder durch andere ersetzt wurden. Diese Fragen werden noch näher zu betrachten sein. Bei einem

[113]) Einzelne Hinweise wurden schon oben bei der Interpretation gegeben.

[114]) Vgl. or. X 54 f. An solchen Stellen tritt die δημηγορία deutlich hervor.

[115]) Vgl. z. B. P. 24.

praktischen Redner und Politiker wie Demosthenes ergaben sich dabei natürlich manchmal unwillkürlich gleichlautende Formulierungen solcher Sätze, eine Ausschreibung kleiner Einzelsätzchen und deren Übertragung in die neue Rede bzw. Broschüre[116]) hat jedenfalls nicht stattgefunden.

Aus den rein praktischen Zwecken, die Demosthenes mit seinen Prooemien verfolgte, erklärt sich auch der klare stilistische Aufbau der meisten Stücke mit dem oft auffallend starken Hervortreten der Antithesen[117]). Solche Antithesen bilden den Grundriß einer Periode, sie wurden also beim Entwurf einer solchen auch zuerst geformt, und bildeten dann beim Memorieren — und hierfür kam der Anfang einer Rede vor allem in Betracht — eine Hauptstütze. Aus der Natur der meisten Stücke, die als Entwürfe und Notizen usw. zu erklären sind, werden auch manche sprachliche Härten und Unebenheiten verständlich; es handelt sich dabei meist um Wiederholungen derselben Worte in ganz kurzen Abständen[118]). An einzelnen Stellen ist auch noch sichtbar, wie das betr. Prooemium auf die gesprochene Rede und ihre Gebärdensprache angelegt war[119]). Wie dann bei der endgültigen Redaktion die letzte Feile angelegt wurde, auch in Wortwahl und Wortstellung, dafür bieten Pr. 7 u. 8 die besten Beispiele.

Eine literarische Würdigung der Prooemien darf auch an der Frage nicht vorübergehen, wieweit die Ironie als Kunstmittel in der Sammlung Verwendung gefunden hat[120]). Es findet sich in ihr eine Reihe ironisch gefärbter Stellen, z. B. P. 36, 1 (*τύχη*), P. 46, 1 (*χάριν εἴχετ' ἄν*), P. 46, 3 (*οὕτως ἡδέως ἀκοῦσαι κτέ.*) u. a., gelegentlich geht dann die Ironie wie ein leiser Unterton durch das ganze Prooemium hindurch (vgl. P. 14, 1. 2. P. 33), oder es erfolgt plötzlich ein scharfer ironischer Seitenhieb auf einen Gegner[121]); in P. 17 sehen wir dann schließlich eine Art über-

[116]) Wie Swoboda und Reichenberger mehrmals annehmen.

[117]) Vgl. z. B. Pr. 33, 13, 19 u. a. Über die Technik der Perioden in der Prooemien-Sammlung vgl. Swoboda.

[118]) Z. B. P. 1 zweimal *λέγειν* u. *συμβουλεύειν*, ebenso P. 36, 1 *πρῶτον μέν*, in P. 31, 1 nebeneinander *οὐδέν ἐστι* u. *οὐδείς ἐστι*, vgl. *ἕτοιμός εἰμι* in P. 19.

[119]) Vgl. die Demonstration in P. 24, 2.

[120]) Blaß hat (S. 326f.) die demosth. Ironie als einen wichtigen Beweis für die Echtheit der Prooemien mit angeführt.

[121]) Vgl. P. 36, 1. *εἰ δὲ μὴ φιλαπέχθημον ἦν, εἶπον ἂν καὶ πόσου* [sc. *λέγουσιν*.]

legener Selbstironisierung, wenn Demosthenes nach seinem Tadel über den unnützen Redeschwall gewisser Leute plötzlich abbricht: *ἐγὼ δ' ἵνα μὴ λάθω τοὐναντίον οὗ φημι δεῖν αὐτὸς ποιῶν — ἀφεὶς τἄλλα πάντα ... πειράσομαι ... εἰπεῖν.* Ich nannte die Ironie ein Kunstmittel des Demosthenes; selbstverständlich lag sie dem Redner im Blute und er wird sie oft in Diskussionsreden usw. unwillkürlich und unbewußt in seine Worte haben hineinfließen lassen, aber andrerseits hat er die Ironie doch wieder bewußt und mit genauer Berechnung ihrer Wirkung angewandt[122]. Der Schluß, der aus diesen Beobachtungen — wenigstens im allgemeinen — wohl gezogen werden darf, ist der, daß solche Stücke eher dem gereiften und erfahrenen Redner und Politiker zuzuschreiben sind, als daß man sie von vornherein für Jugendprooemien erklärt; entscheidend ist natürlich die Einzelinterpretation.

Hinsichtlich des Sprachgebrauchs[123]) unserer Sammlung ergibt sich zunächst die Frage: unterscheidet sich die Sprache der Prooemien, also von Stücken, die nicht für die Publikation, sondern für die wirkliche Rede bestimmt waren, wesentlich von der der „Broschüren"? Man könnte einen solchen Unterschied recht wohl erwarten: Der Sprachgebrauch, die Wortwahl, die stilistischen und künstlerischen Mittel waren, wie bereits erwähnt, bei einer gesprochenen Rede naturgemäß vielfach andere als bei Flugschriften, bzw. bei überarbeiteten Reden. Zweck und Publikum, die ganze Art und Weise Wirkung zu erstreben und zu erzielen, waren in beiden Fällen verschieden; andrerseits stößt die Behandlung solcher Fragen bei unserer Sammlung auf Schwierigkeiten: um ein klares Urteil über solche Dinge zu bekommen, brauchte man ausgeführte Teile gesprochener Reden[124]), in der Sammlung finden wir aber ausgeführt nur Prooemien; was darüber hinausgeht, sind knappe Skizzen; die Prooemien nehmen aber nach Stil und Form eine Sonderstellung ein. Ferner ist noch zu beachten: wir haben

[122]) Vgl. den Zusatz *ὄντες Ῥόδιοι* in or. XV 16, der in Pr. 24 noch fehlt. — Berechnung liegt übrigens auch ganz deutlich in den einleitenden Worten des P. 19.

[123]) Eine Untersuchung der Sprache der Prooemien ist nach Swoboda und Uhle nicht mehr notwendig.

[124]) Ob und inwieweit solche Teile bei den demosth. Staatsreden gesucht werden dürfen, ist eine andere Frage.

in der Sammlung Notizen vor uns, die vor der Rede entstanden sind; die Rede selbst und vor allem die Diskussionsrede mußte Demosthenes oft der Situation und Eingebung des Augenblicks überlassen und gerade hier mußte sich naturgemäß die volle Eigenart der gesprochenen Rede zeigen; Beispiele hierfür haben wir leider eigentlich überhaupt nicht oder höchstens in Brechungen überliefert. — Es ist höchst wahrscheinlich, daß Demosthenes in seinen Reden sich mehr an die unteren Schichten des Volks wandte als in seinen publizierten Schriften und hierbei eine kräftigere, derbere Sprache und Beweisführung gebrauchte und gelegentlich auch volkstümliche Ausdrücke aus der Umgangssprache mit einfließen ließ; einzelne solche Ausdrücke finden wir in Staatsreden, auch in Prozeßreden (besonders gegen Aischines)[125]. In den Prooemien finden sich nur ganz wenige[126], eben infolge der Natur der Sammlung.

Eine andere Aufgabe der sprachlichen Untersuchung liegt noch auf rhythmischem Gebiet; es soll hier nur das Problem der Kürzenhäufung bzw. ihrer Meidung bei Demosthenes kurz gestreift werden. Vogel ging hier bei seinen Untersuchungen mit Recht von einer weiteren Grundlage aus als Blaß und betrachtete die Meidung der sog. Kürzenhäufung als eine der attischen Kunstprosa des IV. Jhrh. charakteristische Erscheinung[127]; merkwürdigerweise übergeht Vogel bei seiner Übersicht über die demosthenischen Reden[128] die Prooemiensammlung, er scheint sie also für ein späteres Produkt zu halten. Die Fälle von Kürzenhäufung in unserer Sammlung wurden von Swoboda[129] und Uhle[130] zu-

---

125) Vgl. Poehlmann, Is. u. Demokr., S. 31ff.

126) Vgl. P. 32, 2. *ἀστεῖα* („feine“, elegante Reden), P. 14, 3 *καιρὸς ἀφίξεται εἴσω τῆς εἰρωνείας* („hineinfahren“), P. 29, 3 *κόπτω*, P. 4, *παραληρεῖν*, P. 24, 3. *παριστάναι ὀργήν*, P. 24, 2. *πλεονεκτεῖν τῆς εὐηθείας*, P. 29, 2 *προλαμβάνω*, P. 19, u. a. *ὑπομεῖναι* („aushalten“), P. 36, 2. *φενακίζεσθαι* („d. Schwindel“). Zum Vergleich einiges aus den Reden: X 63, *ἀποτυμπανίσαι* (allerdings auch term. techn.); XVIII 21, *ἂν διαρραγῇ ψευδόμενος*; XVIII 19. *συγκρούω* (verhetzen); XVIII 50, *ἑωλοκρασία*; XVIII 33, 43, *κατάπτυστος*. (vgl. auch das anekdotische Material bei Plutarch.) — Interessant sind auch Phrasen wie *τὰ θέατρα προκαταλαμβάνειν* (in P. 34, 2), Bilder, die einem athenischen Hörer ohne weiteres klar und geläufig waren.

127) Hermes 1923 (58), 87.

128) S. 96.

129) P. 32 ss.

130) S. 25f.

sammengestellt, es scheiden hiervon aber noch eine ganze Reihe von Stellen aus, wo die Häufung nur eine scheinbare ist[131]); der Rest[132]) ist ziemlich gering: es sind 19 Fälle auf 1167 Teubnerzeilen (ohne P. 54 u. 55) oder nach Vogelscher Rechnungsart 1,62%, eine Zahl, die im Vergleich zu den Reden sehr niedrig ist.

Die bei der Betrachtung der Prooemiensammlung gewonnenen Resultate sind z. T. recht interessant unter dem Gesichtspunkt der oben mehrfach erwähnten Redaktionsfrage der demosthenischen Staatsreden. Es ist ja wohl allgemein anerkannt, daß wir in diesen attischen Staatsreden Produkte der attischen politischen Publizistik vor uns haben, d. h. daß diese Reden — wenigstens im allgemeinen — nicht in der Form vor dem Volke gesprochen wurden, in der sie uns vorliegen, wie es ja auch bei vielen Gerichtsreden der Fall ist, sondern daß sie vor der Herausgabe noch eine Überarbeitung, eine „Redaktion", erfuhren; dabei braucht aber der Zusammenhang zwischen der gesprochenen Rede und der „Broschüre" — wenn wir diesen Ausdruck beibehalten wollen — durchaus nicht gelöst zu werden[133]). Einige Feststellungen müssen für diese Fragen vor allem beachtet werden: 1. die Redaktion der Staatsreden vor ihrer Publikation war notwendig; 2. Demosthenes hat nicht alle Reden, die er gehalten hat, auch publiziert, 3. war auch gar kein Grund, warum Demosthenes Reden, die er nicht

---

[131]) Der Rhythmus kann ziemlich oft durch Einfügung des *ν ἐφελκ.* ausgeglichen werden, z. B. P. 15, 1. *πράγμασιν συνειθίσθαι*; P. 49, 3. *γέγονεν λόγου*; P. 53, 1. *γέγονεν παρά*; P. 54. *γέγονεν καλά*; P. 35, 3. *φασὶν γάρ*; für unrichtig halte ich dagegen Eingriffe in die Wortstellung, wie sie etwa Uhle vorschlägt. Wichtig ist dagegen die Beachtung der Fugen im Bau der einzelnen Kola, z. B. *τὸν τρόπον, ὃν* (P. 2, 1.); *πράττειν ἔνια, ἃ* (P. 23.); auch P. 19 gehört hierher; *ἀμφότερα — διὰ βραχέων* — (*διὰ βραχέων*, nach kurzer Pause, gleichsam in Parenthese, mit entsprechender Gebärde).

[132]) P. 1, 2. *οὐδὲν ἂν ἔδει* (wobei allerdings die Lesarten schwanken). P. 2, 2. *τίς ἂν ὑφ' ὑμῶν*; — P. 12, 1. *ποιοῦσιν ἔνιοι* — P. 16. *κἀκεῖνο δ' ὑπολαμβάνω.* — P. 18, 1. *πεισθῆτε πάνυ.* — P. 21, 3. *δόξαντα μετά.* — P. 25, 2. *λόγον ὑπέχειν.* — P. 27, 1. *ἐγνωκότες ἔμοιγε.* — P. 29, 3. *πόνον ὑπομείναντες.* — P. 31, 1. *ἔθεσιν ἐπιτιμᾶν* (Uhle schlägt Umstellung vor.) — P. 33, 2. *μετὰ δὲ ταῦτα* (der Verstoß wäre allerdings nicht selten.) — P. 40, 1. *περὶ ἧς οἴεσθε πόλεως.* — P. 40, 3. *πλέον ὀφείλειν.* (Der Text ist hier unsicher). — P. 41, 2. *ἕνεκα χάριτος ἐνίους* (!) — P. 49, 2. *ἐξετάσοντα πάλιν* (= Schluß des Kolons.) — P. 53, 2. *γὰρ ὀλίγων.* — P. 53, 4. *τέτταρσιν ὀβολοῖς.* — P. 56, 3. *ὅ τισιν ἴσως.* — P. 56, 3. *πότερα δικαιότερα.* Blaß hat hier oft in den Text eingegriffen.

[133]) Dies tut Hahn und in gewissem Sinn auch Wendland. Thalheim wandte sich mit Recht gegen diese Auffassung (BphW. 1911, S. 707).

gehalten hatte, fingieren sollte um sie so zu publizieren[134]). — Bei näherer Betrachtung ergibt sich ohne weiteres, daß eine Überarbeitung der gehaltenen Reden vor der Publikation notwendig war sowohl in stilistischer Beziehung als auch hinsichtlich des Zweckes; es besteht hierin ein ziemlich tiefgehender Unterschied zwischen der gesprochenen Rede und der Broschüre. Drerup[135]) will allerdings das „höhere Niveau des politischen Pamphlets" gegenüber der Volksrede der ephemeren Tagesdebatte nicht anerkennen; es sei dies eine petitio principii. In stilistischer Hinsicht handelt es sich nun aber in erster Linie nicht um die Frage, ob die Gegner mit Namen genannt werden usw., um die Formulierung der Anträge, sondern um die Tatsache, daß sich mit dem Publikum einer Rede auch der Stil und die Sprache ändert; auf diese Dinge wird noch einzugehen sein; hier genügt es einstweilen festzustellen, daß Adams[136]) das athenische Volk so, wie es in den Volksversammlungen Politik trieb und Beschlüsse faßte, wohl zu hoch einschätzt, wenn er sagt, daß die demosthenischen Reden in der uns überkommenen Form dem Bildungsdurchschnitt des athenischen Demos durchaus angemessen gewesen seien; welcher Ton tatsächlich in den Versammlungen herrschte, dafür gibt Hegesipps Halonnesrede in Verbindung mit Stellen, wie sie etwa Poehlmann gesammelt hat, ein richtigeres Bild; auch die Prooemiensammlung liefert, wie wir gesehen haben, an einzelnen Stellen den Nachweis einer solchen stilistischen Verschiedenheit.

Ferner hatte die politische Broschüre[137]) zweifellos einen anderen Zweck als die vor dem Volke gesprochene Rede. Die Broschüren mußten vor allem viel allgemeiner gehalten sein als die eigentlichen Reden, sie mußten neben der Tagespolitik, von der sie ev. ausgingen, auch die Grundsätze der Partei, so wie sie der führende Politiker auffaßte[138]) und die allgemeinen Richtlinien

---

134) Dagegen hat Thalheim mit Recht Stellung genommen. a. a. O.

135) Aus einer alten Advokatenrepublik, Paderborn 1916, S. 58.

136) The political speeches of Dem. (Transact. of the Americ. Philol. Assoc. 1912, S. 16).

137) Die politischen Broschüren waren keine Neueinführung des Demosthenes, er hatte Vorläufer in Andokides und vor allem in Isokrates (ob eine fingierte oder eine wirklich gehaltene Rede publiziert wurde, ist hier nicht entscheidend). Für Demosthenes selbst bedeuten die publizierten politischen Prozeßreden, Aristocratea usw., einen allmählichen Übergang vom λογογράφος zum Publizisten (vgl. Adams S. 8ff. u. Drerup S. 58).

138) Vgl. Adams, S. 8ff.

für die innere und äußere Politik darstellen; infolgedessen konnten und mußten auch Einzelheiten der Debatten, Tagesordnung usw. zurücktreten. Die Broschüren sollten als Werbematerial geeignet sein und sollten die Bürger nicht bloß zum Zweck einer momentanen Abstimmung überreden und beeinflussen, wie es bei den eigentlichen Reden sicher oft der Fall war (natürlich nicht immer, denn Demosthenes wird auch manchmal allgemeine „Programmreden" gehalten haben)[139]. Außerdem war das Publikum, auf das Reden und Broschüren berechnet waren, ein grundverschiedenes: die Broschüren sollten vor allem auf die gebildeten Athener wirken, d. h. auf Leute, die sich wirklich auf Grund ihrer politischen Anschauung ein selbständiges Urteil bilden konnten. Adams hat hier treffend auf die athenischen Klubs hingewiesen. Es ist kein Zweifel, daß Reden, wie sie in der Volksversammlung gehalten wurden, die sich also an die große Masse richteten, obendrein vielleicht noch Debattereden, für die oben angedeuteten publizistischen Zwecke nicht geeignet waren, ganz abgesehen von dem Ton, der teilweise in den Reden herrschte. Insofern kann man der — an sich recht subjektiven — Ansicht von Adams, daß sich die Rede an das Gefühl, die Broschüre an das Urteil richte, bis zu einem gewissen Grad beistimmen.

In welchem Umfang hat sich nun aber diese Redaktionstätigkeit vollzogen und welche Kriterien haben wir, um bei einer solchen Staatsrede die ursprüngliche Rede und Zutat bei der Redaktion scheiden zu können? Wenn wir Beispiele für Staatsreden jener Zeit suchen, die uns noch einigermaßen in der Form erhalten sind, in der sie vor dem Volk gesprochen wurden, so sind diese nur bei Andokides, Hegesipp und in der Prooemiensammlung zu finden.

I. Wir haben in der Prooemiensammlung Stücke vor uns, auf die sich die Redaktionstätigkeit zweifellos nicht erstreckt hat; Aufbau und Gedankengang der einzelnen Stücke zu untersuchen, verspricht für unsere Frage wenig Erfolg, eben weil wir nur Fragmente vor uns haben; charakteristisch für die wirklichen Reden ist der

[139]) Vgl. Drerup, S. 59 Anm. Die entscheidende Abstimmung wird in manchen Fällen bereits vorüber gewesen sein, als die betr. Broschüre publiziert wurde. Eine Publikation vor der entscheidenden Volksversammlung, woran anscheinend Adams und Thalheim denken, scheint mir praktisch für die damaligen Verhältnisse nicht denkbar.

meist recht geringe Umfang der Prooemien, der nicht nur in diesen Entwürfen, sondern auch bei Hegesipp und Andokides festzustellen ist. Der Gedankengang ist durchwegs einfach, aber nicht gleichgültig, denn auch die *τόποι* sind mit Überlegung an ihren Platz gestellt; vor allem sind es Sätze, in denen der Redner seine Stellung dem Publikum und dem Thema gegenüber andeutet. Ich führe im folgenden einige Proben an; Demosthenes spricht a) über das Ziel und die Absicht seiner Rede, b) er wendet sich an seine Hörer, c) er redet von anderen Politikern.

Zu a) Eine kurze Andeutung des Ziels der Rede gehört eigentlich notwendig zu einem Prooemium. Vgl. Pr. 52. *βούλομαι δὲ ὑπὲρ ὧν ἀνέστην ἐρεῖν.* — Pr. 47, 1. *πρὸς δὲ τοὺς . . . ἡγουμένους βραχέ' εἰπεῖν βούλομαι.* — Pr. 37, 2. *ἐγὼ δὴ τοῦτο πρῶτον ἐρῶ· ἐμοὶ δοκεῖ . . .* — Pr. 1, 2. *πειράσομαι συμβουλεύειν, ἃ κράτιστ' εἶναι νομίζω.* — Pr. 7, 2. *τοῦτο πειράσομαι ποιῆσαι μικρὰ προειπὼν ὑμῖν, ὡς ἔχω γνώμης περὶ τῶν πρὸς τὸν βασιλέα.* — Pr. 35, 4. *τί ἄν τις εἴποι, σὺ παραινεῖς; — ἐγὼ νὴ Δί' ἐρῶ.* — Pr. 8, 3. *τὰ μὲν οὖν ἄλλ' ὕστερον, ἂν ὑμῖν βουλομένοις ᾖ, λέξω· ἐκ δὲ τῶν ὁμολογουμένων ὑπ' αὐτῶν ἄρξομαι . . . διδάσκειν* u. a.[140]). Anträge usw., die sonst als Kennzeichen einer Rede anzuführen sind, kommen bei den Prooemien nicht in Betracht, dagegen deuten andere Ausdrücke unmittelbar auf die Volksversammlung: Pr. 38, 3. *ὅμως δ' ἀνέστην συμβουλεύσων.* — Pr. 46,3. *χαλεπὸν ὑπὲρ ὑμῶν ἐροῦντ' ἀνεστηκέναι.* — Pr. 17. *περὶ ὧν ἀνέστην.* — Pr. 21, 1. *νῦν δὲ οὔτε παρελθεῖν . . . οὔτ' εἰπεῖν . . . οὔτε λόγου τυχεῖν ἔστιν.* — Pr. 19. *ἂν μὲν οὖν κελεύητε, ἕτοιμός εἰμι λέγειν, εἰ δὲ μή, καὶ σιωπᾶν ἔχει μοὶ καλῶς* u. a.[141]). Manchmal wird auch die Schwierigkeit angedeutet, dem Volk gegenüber den rechten Ton zu finden[142]); für Broschüren hatten solche *τόποι* keinen rechten Sinn; ähnlich ist es mit den Hinweisen auf die Kürze der kommenden Rede, z. B. Pr. 4. *διὰ βραχυτάτων ἐρῶ.* — Pr. 17. *ὡς διὰ βραχυτάτων.* — Pr. 48, 1. *ἴσως ὀχληρός τισιν ὑμῶν εἶναι δοκῶ, πολλάκις λέγων περὶ τῶν αὐτῶν ἀεὶ* u. a.[143]).

---

[140]) Vgl. z. B. noch Pr. 6, 2. 7, 2. 11. 17. 19. 20, 3. 22, 3. 29, 3. 30, 2. 32, 3. 35, 1. 37. 44, 2. 50, 1. 56.
[141]) Vgl. Pr. 1, 1. 8, 1. 9, 1. 17. 19, 1. 23. 28, 2. 44, 1. 46, 4.
[142]) Vgl. Pr. 8, 2. 15, 1 u. 2. 33, 1. 38, 1.
[143]) Vgl. Pr. 4. 5,3. 17, 2. 18. 36, 2. 37, 2. 48, 2.

Zu b) Wendungen, die an die Hörer gerichtet sind: Pr. 6,1. *πρὶν εἰς τὴν ἐκκλησίαν ἀναβῆναι.* — Pr. 26, 1. *τυγχάνετ᾽ ἐκκλησιάζοντες.* — Pr. 19. *εἰ δὲ πρὶν μαθεῖν ἀποσταίητε* u. a.[144]). Das Publikum hat vor allem die Möglichkeit, aus den verschiedenen Vorschlägen auszuwählen[144a]), es hat die Pflicht, die Redner anzuhören; vgl. Pr. 25,1. *λόγους ἀκούειν, πράγματα κρίνειν.* — Pr. 56,3. *σιωπῶντας ἀκούειν.* — Pr. 27, 1. *διδόναι παρρησίαν ἑκάστῳ τῶν συμβουλευόντων* u. a.[145]). — Pr. 10,2. *τῶν ἀντιλεγόντων ἀκοῦσαι.* — Pr. 26,2. *λόγου τυχεῖν τοὺς ἀντιλέγοντας* u. a.[146]). Hierher gehören auch die unmutigen Bemerkungen über *λοιδορία* und *θόρυβος*[147]).

Zu c) Die Äußerungen über die Vorredner sind meist polemischen Inhalts, z. B. Pr. 17. *τῷ τοὺς μὲν ἑαυτῶν εἵνεκα δημηγορεῖν καὶ πολιτεύεσθαι* u. a.[148]); dazu kommen die zahlreichen Seitenhiebe gegen die *χαριζόμενοι.* Wichtiger ist natürlich die rein sachliche Polemik, die manchmal schon in den ersten Worten des Prooemiums einsetzt: Pr. 9,1. *οὐχὶ ταὐτὰ γιγνώσκων ἐνίοις τῶν εἰρηκότων ἀνέστηκα.* — Pr. 35,2. *ἡδέως ἐροίμην αὐτούς, τί δή . . .* — Pr. 48,3. *ληροῦσιν . . .* — Pr. 35,2. *συκοφαντῶν ἔργον* u. a.[149]). Nach dieser Hinsicht ist vielleicht das aus der Sammlung gewonnene Ergebnis etwas gering, aber es ist zu beachten, daß einerseits die Prooemien eine ausführliche, über allgemeine Andeutungen hinausgehende Polemik nicht enthalten können, und andrerseits die Entwürfe für eine umfassende Beurteilung zu knapp sind.

Die Prooemien bestehen zu einem guten Teil aus Gemeinplätzen; es zeigt aber gerade dieser Umstand vielfach den erfahrenen und praktischen Redner, der seiner Rede einige *τόποι* vorausschickt, gegen die sich kein Widerspruch erheben kann und der sich auf diese Weise Gehör und Geltung verschafft.

---

[144]) Vgl. Pr. 3. 11,2. 14,1. 18. 23a. (die Athener auf dem Markt). 39, 1, 47, 3.

[144a]) Pr. 3. 4. 5, 2. 36, 2.

[145]) Vgl. Pr. 14,1. 18. 29, 3. 33, 3. 34, 1. 2. 36, 1, 42, 1. 44, 2. 46. 47, 2. 49, 1. 4. (d. ganze Pr.).

[146]) Pr. 10, 2. 19. 26, 1, 38, 1. 47,3. 49, 1.

[147]) Pr. 4. 21, 4. 53, 1. u. a.

[148]) Pr. 1, 3. 5, 1. 7. 9, 2. 12, 1. 28, 2. 32, 1. 33, 2. 41, 2. 44, 1. 45, 2 Vgl. auch in Pr. 45 die Bemerkungen über den *ῥήτωρ.*

[149]) Vgl. Pr. 2, 1. 13. 16. 21, 1. 24, 3. 29, 1. 48. Scharf ist die Polemik gegen die *λοιδορία* in Pr. 53, stark ironisch Pr. 9, 1.

In stilistischer Beziehung ist es interessant, welche Rolle die Antithesen spielen; vgl. z. B. Pr. 1, 3. *λόγων χάρις — ἔργῳ ζημία.* — Pr. 16. *μὴ φιλάνθρωποι μόνον, ἀλλὰ καὶ νοῦν ἔχοντες* u. a.[150]). Auch Parenthesen werden wirkungsvoll verwendet[151]); ähnlich verhält es sich auch mit der betonten Stellung am Schluß eines Abschnitts[152]).

II. Von den Reden des Andokides kommt für einen Vergleich mit den demosthenischen Staatsreden nur die sog. Friedensrede (III.) in Betracht. Für einen solchen Vergleich ist es einerseits wichtig, daß bei Andokides der *ῥήτωρ* durchaus hinter dem Politiker zurücktritt, und ferner die Tatsache, daß Andokides noch am Anfang der politischen Broschüre in Redeform steht, in einer Zeit, wo für diese Broschüren noch kein fester Typ geschaffen ist, vor allem auch noch nicht der der fingierten Staatsrede. So läßt sich also von vornherein vermuten, daß sich die publizierte Rede nicht weit von ihrer ursprünglichen Fassung entfernt. Welche Eigentümlichkeiten weist nun diese Rede auf?

Die Rede ist ziemlich straff gegliedert, und zwar ohne größere Gesichtspunkte, sondern im Anschluß an die Tagesordnung: die These steht am Anfang: „Ein rechter Friede ist besser als ein Krieg"; daran schließen sich die Erörterungen über die Einwände der Gegner, z. T. mit fingierter Rede und Gegenrede; es folgen die weiteren politischen Ausführungen und der äußerst knappe Schluß. Die Verwendung historischer Beispiele scheint eine Eigentümlichkeit des Andokides zu sein[153]). Die Gliederung der Rede wird an den Anfängen der einzelnen Abschnitte unterstrichen, z. B. § 4. *ἓν δὴ τοῦτο πρῶτον σκεψώμεθα.* — § 24. *τί οὖν ἐστιν ὑπόλοιπον περὶ ὅτου δεῖ βουλεύεσθαι; πρῶτον μὲν κτέ.* u. a.[154]). Ähnlich wird auch der Schluß der Abschnitte betont, z. B. § 12. *περὶ μὲν οὖν τούτων ταῦτα λέγω.* — § 32. *ὥστε μηκέτι ἁμαρτάνειν* u. a.[155]). — Die Stellen, wo Andokides von sich selbst spricht oder sich mahnend an seine

150) Vgl. Pr. 9, 2. 21, 3. 39, 3. 45.
151) Vgl. Pr. 27, 1. 35, 2. 45, 4.
152) Pr. 12 u. a.
153) Auch hier ist die Erzählung knapp und sachgemäß, teilweise durch Antithesen gegliedert (§ 12). Vgl. auch die Formeln (§ 4 ff.) in mehrfacher Wiederholung: *ὁ δῆμος ἔσθ' ὅπου κατελύθη; οὐδεὶς ἀποδείξει — ἀγαθὰ δὲ ὅσα.*
154) Vgl. § 10, 13, 17, 27, 28, 33.
155) Vgl. § 16, 23, 27, 36.

Hörer wendet, sind nicht so zahlreich wie die ähnlichen in der Prooemiensammlung, vgl. § 10. *ἤδη δέ τινων ἤκουσα λεγόντων — πρῶτον μὲν οὖν τούτων ἀναμνήσθητε, τί ὑμῖν ἐξ ἀρχῆς ὑπεθέμην τῷ λόγῳ*[156]). Polemische Tendenz ist mehrfach erkennbar, sie bewegt sich aber durchaus in recht maßvollen Grenzen (§ 12. *τοσοῦτον οὖν ἔγωγε διορίζομαι περὶ τούτων.* — § 33. *ὑπερβολὴ τῆς ἐπιθυμίας*[157]). In stilistischer Beziehung ist vielleicht die Verwendung von Antithesen zu nennen, die für eine Rede ja durchaus passend sind[158]).

III. Ein ganz ähnliches Bild erhalten wir bei Hegesipps Halonnesrede. Man ist sich heute wohl darüber einig, daß uns hier eine wirkliche attische *δημηγορία* vorliegt[159]). Charakteristisch für die ganze Rede ist auch hier der schmucklose, streng sachliche Aufbau. Das Prooemium ist so knapp wie möglich[160]), ebenso der Schluß. Die Gliederung ergab sich weniger aus der Tagesordnung (*ἀπόκρισις*!), als aus der Note Philipps an Athen, die Hegesipp einfach Punkt für Punkt durchspricht; der betr. Punkt wird genannt, der Stand der Dinge wird referiert und dann im Sinn des Redners besprochen. Hegesipp bemüht sich weiter nicht, die einzelnen Teile zu einem geschlossenen Ganzen zu verbinden, sondern er reiht sie einfach aneinander. Der Beginn der Abschnitte tritt klar hervor[161]), ähnlich auch der Schluß[162]). Ein selbständiger polemischer Abschnitt wird nicht eingeschaltet, doch tritt der Gegensatz zur Makedonenpartei in Athen sofort zutage und dieser Gegensatz wird bei jeder Gelegenheit betont[163]), am Schluß in maßlosem Haß (§ 45). — Es finden sich auch historische Beispiele in knapper Form (§ 10—12); die Logik der Beweisführung, die sich daran knüpft, steht freilich auf ziemlich

---

156) Vgl. § 4, 21, 25, 28, 41.

157) Vgl. 1, 11, 34, 36, auch 10, 13 usw.

158) § 1, 2, 11, 12, 23, 28, 32, 35.

159) Vgl. Schwartz, S. 43, Wendland, S. 292, Adams, S. 18, Drerup, S. 104.

160) Allgemeiner Satz mit dem Thema (*Φίλιππος αἰτιᾶται*), dann eine persönliche Wendung mit einer Art von Gliederung der Rede.

161) § 2. *Φίλιππος γὰρ ἄρχεται μὲν περὶ Ἁλοννήσου λέγων, ὡς* — § 14. *περὶ δὲ τῶν λῃστῶν δίκαιον φησίν*, vgl. § 7, 9, 18, 30, 33, 36, 38, 39.

162) § 8. *μὴ διαγωνιεῖσθε, ἀλλὰ δικάσεσθε*; § 29. — *φησὶν ἑαυτοῦ καὶ οὐχ ὑμετέραν εἶναι*; § 37. — *τὰ χωρία ἑάλω*. Vgl. § 6, 8, 13, 17, 32, 25.

163) *οἱ ἐνταῦθα πράττοντες* (§ 5), *οἱ ἐνθάδε διδάσκαλοι* (§ 23); ihnen gegenüber *οἱ ὑπὲρ ὑμῶν λέγοντες* (§ 34), also wie bei Demosthenes. — Es fehlt auch nicht an moralischer Entrüstung (§ 17).

schwachen Füßen; auch dies ist charakteristisch für eine solche *δημηγορία*. Bekannt sind die Schlagworte der damaligen Debatten[164]) und die Schlagworte der Volksrede im allgemeinen[165]), wie sie ja zahlreich in der Prooemiensammlung zu finden sind.

Dies sind also im großen und ganzen die Eigentümlichkeiten gesprochener Reden; den Gegensatz hierzu, politische Flugschriften in Form fingierter Volksreden, zeigt Isokrates. Isokrates trat nicht als Redner auf und so sind auch seine „Reden" losgelöst von der Volksversammlung und der Tagespolitik, ein weiterer Horizont bestimmt seine Broschüren. Diese „Reden" sind kunstvolle literarische Kompositionen, der schriftstellerische Zweck tritt neben den politischen; hier ist ein tiefer Unterschied zu Demosthenes, die Werke beider können nur mit diesem Vorbehalt unter dem Oberbegriff „Broschüre" zusammengefaßt werden. Die Fiktion des *λόγος* hat Isokrates aufrecht erhalten. Worte und Ausdrücke aus Volksversammlung und Debatte begegnen uns auch hier, gewissermaßen als termini technici, aber eben stets mit dem Unterschied, daß sie bei Isokrates fingiert sind, bei Demosthenes Reste der ursprünglichen Rede. Ähnlich sind die moralischen und ethischen Sentenzen zu beurteilen; Demosthenes gebraucht sie nicht selten, stets aber in Hinblick auf einen bestimmten praktischen Zweck, bei Isokrates weiten sie sich gelegentlich zu ganzen Abschnitten aus: der Schriftsteller Isokrates steht auch hier neben dem Politiker. Dies führt uns bereits auf den entscheidenden Punkt, nämlich den Aufbau der Reden; als eine Haupteigentümlichkeit der gesprochenen Rede erkannten wir oben die Abschnitte über Anträge, die Abfolge der Gedanken im Anschluß an die Tagesordnung, kurz den „speziellen" Inhalt der Rede; ebenso sind auf der anderen Seite die allgemeinen Abschnitte, mit vielfach historischem oder ethischem Inhalt, für die Broschüren charakteristisch. Jedenfalls sind auch diejenigen Abschnitte bei Isokrates, die eine gewisse Erörterung der Tagespolitik enthalten[166]), vom Stil der gesprochenen Rede, also des Hegesipp usw., ganz wesentlich verschieden.

---

[164]) *δοῦναι* und *ἀποδοῦναι, ἔχειν τὰ ἑαυτῶν* (§ 26 f.), *λαβεῖν* und *ἀπολαβεῖν* (§ 5), vgl. das Wortspiel in § 24, *παρὰ νόμον* und *παράνομον*.

[165]) Forderung der *παρρησία* (§ 1), *οἱ ὑπὲρ ὑμῶν, ὑπὲρ δικαίων λέγοντες*.

[166]) Z. B. or. 170 ff., VIII 67 ff. u. a.

Auch in der Broschüre tritt gelegentlich eine Art von Disposition an die Spitze eines neuen Abschnitts[167]), eine abschließende Bemerkung[168]) oder ein betontes Wort[169]) an dessen Schluß. Der Meister der Kunstprosa macht sich natürlich all dies zunutze. Von den *τόποι*, die wir gewöhnlich in Volksversammlungen hören, wurde schon gesprochen[170]); es ist aber charakteristisch, daß sich trotz des großen Umfangs der Broschüren solche Wendungen nur in ziemlich geringer Zahl finden; zahlreicher haben die *τόποι* über das Verhältnis zwischen Redner und Volk Aufnahme gefunden, haben sich teilweise sogar zu breiteren Ausführungen erweitert[171]). Es hat also eine ganze Reihe von Wendungen, die in Reden gebräuchlich waren, auch in der Broschüre Aufnahme gefunden. Für die demosthenischen Staatsreden ergibt sich demnach die Feststellung, daß bei der Würdigung nicht allein Stil und Ausdruck, sondern mehr noch der Gesamtaufbau der betr. Rede zu beachten ist.

Charakteristisch für den Aufbau der großen demosthenischen Flugschriften ist nach Schwartz[172]) die straffe Konzentration aller Gedanken auf einen Zentralpunkt, welcher das ganze Werk beherrscht; auf diese Weise wird — und zwar vor allem mittels der sog. allgemeinen Abschnitte — eine durchgehende Einheit der Stimmung erzeugt. Eine solche Konzentration des Aufbaus konnte bei einer *δημηγορία* wohl nur selten erreicht werden; es mußten dort vielmehr manche kleine Abschnitte mit untergebracht werden, sei es, daß sie polemischen Inhalts waren oder Nebenfragen behandelten. Man wird sich freilich hüten müssen, von Hegesipp ohne weiteres auf Demosthenes zu schließen, der Abstand der beiden Geister ist hier entschieden zu groß.

Die Redaktionstätigkeit äußerte sich in Kürzungen und Erweiterungen; einerseits konnten die speziellen Teile einer Volksrede, Einzelheiten der Anträge und ihre Begründungen, in vielen Fällen leicht entbehrt werden, die Debattereden und polemischen Teile mußten wohl stets noch überarbeitet werden, andererseits erforderte

---

167) Vgl. Jsocr. IV 15, 51, 66, 157. VIII 15. XII 42, 175, 191, 266.
168) XII 38, 61.
169) Vgl. XIX 5—9. *Θράσυλλος* am Anfang, *ἐτελεύτησεν* am Ende des Abschnitts u. a.
170) Vgl. VI 2, 7. VII 1, 3, 15. VIII 1, 2 (*ἥκομεν ἐκκλησιάσοντες*) u. a.
171) VIII 1, 3, 11, 40. XIV 6 (*δεόμεθ' ἀκροάσασθαι τῶν λεγομένων*). IV 7, 13. VIII 11, 17 u. a. VI 4. VII 84.
172) S. 42.

die Broschüre eine eingehendere Behandlung der allgemeinen politischen Fragen. Im folgenden wird nun an den demosthenischen Staatsreden festzustellen sein, daß in den Broschüren noch ziemlich umfangreiche Stücke der Reden, die ihnen zugrunde liegen, in einem mehr oder weniger redigierten Zustand enthalten sind, daß sich also in den demosthenischen Staatsreden Rede und Broschüre mischen. Diese Mischung läßt sich freilich nicht mehr restlos in ihre alten Bestandteile auflösen. Natürlich muß hierbei jede einzelne Rede für sich behandelt werden; zunächst sollen die für die ursprüngliche Rede und für die Broschüre am charakteristischsten erscheinenden Teile herausgehoben werden; dabei bleiben stets Reste übrig, die man nicht sicher beurteilen kann und es müssen solche Reste bleiben, denn die demosthenischen Reden sind und bleiben trotz allem Kunstwerke, in welchen die einzelnen Teile, soweit es irgend möglich war, zu einer geschlossenen Form und einer inneren Einheit verschmolzen wurden.

Im folgenden sollen zur Veranschaulichung die älteren Staatsreden unter den eben ausgeführten Gesichtspunkten kurz betrachtet werden; es ist allerdings von vornherein zu bemerken, daß in diesem Punkte die Auffassungen der einzelnen Betrachter wohl am leichtesten auseinandergehen können.

In der Friedensrede können wohl Prooemium und Epilog ohne weiteres der ursprünglichen Rede zugewiesen werden;ersteres[173]) entspricht in seinem Aufbau ganz den Prooemien der Sammlung; vgl. auch am Schluß *ἀνέστηκα* und *ἂν ἐθελήσητε τοῦ θορυβεῖν καὶ φιλονεικεῖν ἀποστάντες ἀκούειν.* Der Schluß benützt geschickt eine fingierte Frage aus dem Publikum zu einer Zusammenfassung des Hauptinhalts und die energisch betonten Schlußworte *περὶ τῆς ἐν Δελφοῖς σκιᾶς* passen vor allem zur gesprochenen Rede. Auch in den übrigen Teilen fehlt es nicht an Anzeichen der gesprochenen Rede. § 4—10: in § 9 die für eine Rede charakteristische Parenthese *καὶ μόνον ἓν τοῦτ' εἰπὼν ἔτι καὶ δὴ περὶ ὧν παρελήλυθ' ἐρῶ.* Man beachte auch das stark betonte *ληρεῖν* am Schluß des Abschnitts[174]). Allerdings ist bei den persön-

[173]) May (Kritik der Pr. S. 3) bemerkt zwar: „das Pr. der or. V hat mit dem Inhalt des folgenden nichts zu tun", aber das wird gerade bei vielen Reden der Fall gewesen sein, wenigstens scheinbar.

[174]) Dazu kommen die Hinweise auf frühere Reden in §§ 4, 5, 6, 7.

lichen Fragen dieses Abschnitts die Möglichkeit einer Überarbeitung vor der Publikation nicht von der Hand zu weisen[175]. — § 11—12 ist ein knapper und sehr übersichtlich gebauter Übergangsabschnitt (vgl. πλὴν δι' ἃ — εἴπω δύο : ἓν μὲν—ἕτερον δὲ —). — §§ 13—14 enthielten die Anträge (auch hier recht übersichtlich: ἓν πρῶτον ὑπάρχειν φημὶ δεῖν — δεύτερον δὲ ὁρᾶν ὅπως —). An und für sich halte ich eine wörtliche Zitierung des Antrags auch für eine Rede nicht für notwendig, aber dieser eigentlich „spezielle" Abschnitt erscheint in unserer Rede etwas knapp, so daß die Möglichkeit einer Verkürzung, etwa zugunsten der allgemeinen politischen und persönlichen Ausführungen gegeben ist. — § 15 bis 23. An die Rede erinnern die Mahnung am Anfang (mit der Parenthese καί μοι μὴ θορυβήσῃ μηδεὶς πρὶν ἀκοῦσαι) und die betonte γνώμη am Schluß. Zweifellos müssen die Gedanken dieses Abschnittes auch in der Rede irgendwie zum Ausdruck gebracht worden sein, anderseits kam die Erörterung der allgemeinen politischen Fragen den Zwecken der Broschüre am meisten entgegen und lud zu einer Redaktion ein. — So kann wohl festgestellt werden, daß die „Broschüre" im allgemeinen, dann besonders im Aufbau, dem, was Demosthenes wirklich gesagt hat, ziemlich nahe steht, wenn auch eine Überarbeitung der allgemeinen Partien und der mehr persönlichen Teile nahe liegt; das persönliche Interesse hat vielleicht sogar den Ausschlag für die Publikation gegeben. Dagegen ist eine Einschaltung ganz neuer Abschnitte bei der Redaktion nicht anzunehmen.

Ähnlich liegen die Dinge bei der Megalopolitenrede. Charakteristisch für diese Rede ist ihr Aufbau: sie zerfällt in eine ganze Reihe von kurzen, knappen Abschnitten. Für die ursprüngliche Rede kommen ungefähr folgende Teile in Frage: § 1—3. Das Prooemium beginnt sofort mit einer Polemik und einer Ablehnung der athenischen Parteien: ἀμφότεροί μοι δοκοῦσιν ἁμαρτάνειν ... Demosthenes sucht einen Mittelweg, den Schluß bildet die Andeutung der Disposition. Übrigens ist dieser Teil als zur ursprünglichen Rede gehörig noch gesichert durch den Entwurf in Pr. 8. —

[175]) Welzhofer, Die Komposition der Staatsreden des Dem. I. olynth. Reden S. 10 (Progr. Straubing 1904) möchte den Abschnitt mit Blaß eher als προπαρασκευή auffassen. In der Tat verfolgt Dem. noch einen Nebenzweck, der vielleicht eben in den Erfahrungen der Rede begründet war.

§ 4—5, *τὰ ὁμολογούμενα ὑφ' ἁπάντων* (§ 3) am Anfang der Ausführungen; diese Tatsache und die kurze und sachliche Art der Darstellung, die sich nicht auf weitere politische Erörterungen einläßt, mag wohl auch auf die Rede deuten. — §§ 6—10 bringen sachliche Ausführungen über die Megalopolitenfrage, ohne weitere Abschweifung; der Abschnitt mußte auch in der Rede enthalten sein, wie weit die Überarbeitung eingriff, läßt sich kaum mehr feststellen (vgl. § 8 *φρασάτω τις ἐμοί, τί ... ἀλλ' οὐδεὶς ἐρεῖ*). — § 27—29 bringt nach einer polemischen Bemerkung den Antrag des Demosthenes: *ἐγὼ δὲ — ὡδί πως ἔχω· φημὶ δεῖν ...* mit einer kurzen Begründung (in Form der Alternative *εἴτε—εἴτε*); der Schluß ist wieder polemisch; der Abschnitt wird vermutlich aus der Rede stammen. Hahn[176]) vermißt allerdings eine genauere Formulierung des Antrags, es ist aber m. E. fraglich, ob dies bei der Rede überhaupt immer erforderlich war: der Antrag wurde schriftlich eingereicht und wurde verlesen; es konnte also unter Umständen schon genügen, wenn in der Rede die allgemeine Richtung der Anträge und ihr Sinn erkennbar waren. — § 30—32. Demosthenes faßt seine Ansicht nochmals zusammen (schlagwortartig, gegen Ende stark antithetisch), der Epilog selbst ist äußerst knapp: auch dies ist für die Rede charakteristisch. — Der Rest der Rede (§ 11—26) besteht aus polemischen Abschnitten; Anfang und Schluß der einzelnen Stücke sind zum Teil ziemlich betont, vgl. § 14. *θαυμάζω καὶ τῶν λεγόντων, ὡς* —; § 19. *ἀλλὰ τὴν ἅ γέ φασιν — ἄτυπον* —, § 23. *ἡδέως δ' ἂν πυθοίμην καὶ τῶν — φασκόντων*; zu beachten ist auch die (wohl auf die Rede berechnete) Aposiopese in § 18 u. a. — Der Umfang der Redaktionstätigkeit wird sich allerdings an diesen polemischen Abschnitten kaum mehr feststellen lassen. Demosthenes hatte in einer ganz bestimmten Frage Stellung zu nehmen, Gelegenheit zu großen politischen Exkursen war eigentlich nicht gegeben und so wurde allem Anschein nach die gehaltene Rede ohne umfangreiche Veränderungen publiziert, jedenfalls kann auch hier angenommen werden, daß bei der Redaktion kein Abschnitt, der als völlig neu zu gelten hätte, eingeschoben wurde. So kommt es wohl auch, daß die Rede nicht die innere Geschlossenheit anderer demosthenischer Broschüren aufweist, sondern in ihrer knappen Glie-

[176]) S. 56.

derung und ihren kurzen und schlicht aneinander gereihten Abschnitten manchmal an Hegesipp erinnert.

Die II. Philippika ist nicht einheitlich. § 6 ist ein Prooemium, das in der Sammlung ohne weiteres stehen könnte[177]. Der Schluß liegt nicht fern, daß wir hier das Prooemium der ursprünglichen Rede vor uns haben. Auf den allgemeinen Teil § 7—12 folgen zwei kleine polemische Abschnitte (§ 13, 14—16), dann § 17—19 eine Zusammenfassung, die im Grundgedanken an § 7—12 erinnert. Charakteristisch für diesen Teil ist die knappe Art der sachlichen Behandlung und die lebhafte Sprache; beides ist ein Kennzeichen der Rede und dort war ein Eingehen auf die Ansichten der Gegner auch unbedingt geboten. — § 7—12 stellt in allgemeinen Ausführungen die politische Notwendigkeit fest, warum Philipp der Gegner Athens sein muß. Im Grundgedanken ist aber doch ein innerer Unterschied zu dem erwähnten Abschnitt § 17—19 erkennbar: § 17—19 ist realpolitisch eingestellt[178], in §§ 7—12 treten dagegen die ethischen Momente mehr in den Vordergrund[179]. Es ist ohne weiteres klar, daß der letztere Abschnitt damit die Eigentümlichkeiten einer Broschüre an sich trägt, es liegt anscheinend eine Überarbeitung, wenn nicht Einschaltung eines neuen Abschnitts, etwa nach dem Vorbild der isokrateischen Broschüren, vor. — § 28 brachte die *ἀπόκρισις*, die Demosthenes vorschlug; der Text ist uns nicht mehr erhalten, muß aber dem Leser der Broschüre wohl zugänglich gewesen sein, vielleicht war er der Rede als Anhang beigegeben; unvermittelt und ohne Übergang setzt nun die Polemik ein, eine Fuge in der Redaktion ist unverkennbar. Die Polemik (§ 28—37) richtet sich gegen die Makedonenfreunde in Athen[180]. Der Zusammenhang dieser Polemik mit dem in Aussicht stehenden Prozeß mit Aeschines macht eine Überarbeitung und Redaktion höchst wahrscheinlich. —

---

[177]) Daß ihr die Gefahr nicht merkt, wundert mich; ich bitte, mich ganz kurz anzuhören; warum ist Philipp der Feind Athens?; dann entscheidet selbst (Alternative!); am Schluß der Übergang *ἐγὼ τοίνυν, ὦ ἄ. Ἀ., λογίζομαι.*

[178]) § 17. *ἄρχειν βούλεται*, § 18 *ἀμφότερ' οὖν οἶδεν καὶ ἑαυτὸν ὑμῖν ἐπιβουλεύοντα καὶ ὑμᾶς αἰσθανομένους. εὖ φρονεῖν ὑμᾶς ὑπολαμβάνει.*

[179]) § 7 *πλεονεξία* und *δίκαιον*, § 8 *ἰδία ὠφέλεια*. § 10 *κέρδος — τὰ δίκαια*, § 11 die *πρόγονοι*, § 12 *τὰ δίκαια* u. *πλεονεξία*.

[180]) § 30 ... *λέγοντας, ὡς ἐγὼ μὲν ὕδωρ πίνων εἰκότως δύστροπος καὶ δύσκολός εἰμί τις ἄνθρωπος.* — § 31 *τἀληθῆ μετὰ παρρησίας ἐρῶ ... οὐκ ἀποκρύψομαι* ... — § 32 *οὐχ ἵν' εἰς λοιδορίαν ἐμπεσὼν* ... u. a.

Das Prooemium der jetzigen Rede §§ 1—5 ist ziemlich umfangreich, es besteht aus Gemeinplätzen, ohne aber die Eigentümlichkeiten der gesprochenen Rede aufzuweisen, wie sie etwa in den Stücken der Sammlung zu sehen sind[181]). Zudem fügt sich das Prooemium dem Gesamtaufbau nicht ganz harmonisch ein, es scheint also erst bei der Redaktion der Broschüre eingefügt worden zu sein. — Das Fragment der Rede an die Messenier (§ 20—27) ist ein Fremdkörper im Aufbau der II. Philippika. Für die Zwecke der Broschüre war es natürlich recht erwünscht, wenn die Offensivpolitik Philipps, wie sie Demosthenes sah, auch von der Seite des Peloponnes aus betrachtet wurde, aber in der Rede konnte dies nicht in der Form geschehen; der Abschnitt ist ebenfalls erst bei der Redaktion eingefügt worden. — Die II. Philippika besteht also aus drei Hauptbestandteilen: a) die *ἀπόκρισις*-Rede, welche auch für die Broschüre den Ausgangspunkt bildet, b) die Messenierrede, die ebenfalls einmal gehalten wurde, die uns aber nur in starker Überarbeitung vorliegt, c) die Polemik gegen Aeschines, an sich ohne direkte Beziehung zur *ἀπόκρισις*-Rede, doch konnte eine Debatte jederzeit zu einer solchen Polemik Anlaß geben. Es ist schwer, die Rede auf einen Grundton zu bringen, der zu einem Antrag passen würde, und gerade diese Tatsache ist wieder ein Kennzeichen der Broschüre.

Auch die Rhodierrede ist nicht ganz einheitlich; der erste Teil trägt mehr oder weniger deutlich die Kennzeichen der Rede an sich: § 1—4. Das Prooemium ist zwar etwas ausführlich, paßt aber sonst recht gut zur Rede: Notwendigkeit der *παρρησία*, Schwierigkeit der Beratung, Angabe des Themas, der Schluß in kräftiger Betonung (§ 1—2 sind ohnehin schon durch den Entwurf als alte Bestandteile der Rede gesichert). — § 5—10. Eine Erörterung der persischen Frage war sicher schon in der Rede enthalten; der Stil unseres Abschnitts widerspricht dem nicht[182]); das historische Beispiel von Timotheos kann in seiner knappen Art und lebhaften Sprache recht wohl mit denen des Andokides verglichen werden. — § 11—13. Auch die Behandlung der kari-

[181]) Vgl. dagegen § 6.

[182]) *θαυμάζω, ὅτι κτέ.* deutet schon am Anfang auf eine polemische Einstellung hin; es folgt der Hinweis auf die Symmorienrede, *ἀκόλουθος ὁ νῦν λόγος ... τῷ τότε ῥηθέντι*; am Schluß steht dann der *τόπος* über die Motive der Kriegführung.

schen Frage durfte in der Rede nicht fehlen; was wir hier lesen, die kleine Überleitung mit Andeutung des Themas, der energisch betonte Schluß, dann vielleicht auch die schwache Logik, mit der Demosthenes hier arbeitet, das alles könnte recht gut zur Rede passen. — § 14—16. Nach einigen z. T. recht ironischen Seitenblicken auf die Rhodier selbst weist Demosthenes auf seinen Antrag hin und erzielt so einen gewissen Abschluß des Gedankengangs. — Der III. Hauptteil bringt zunächst in § 30—33 einen ausgesprochen polemischen Abschnitt[183]; vielleicht hat Demosthenes so gesprochen, vielleicht war die Rede aber auch viel schärfer, mit Namensnennung usw. Eine Abmilderung bei der Redaktion liegt durchaus im Bereich der Möglichkeiten. — Der Schlußgedanke, nicht Anklagen, sondern praktische Vorschläge müßten im Vordergrund stehen[184], ist an sich für eine Rede recht passend[185], doch eine Überarbeitung ist auch hier denkbar (vgl. den Gedanken an die *πρόγονοι* und die *ἀπόγονοι* in den isokrateischen Broschüren). Einen anderen Charakter trägt nun der II. Teil (§ 17—29) mit seinen allgemeinen politischen Ausführungen und den prinzipiellen Erörterungen über das Problem der Oligarchie und Demokratie. — Ich möchte also den I. und III. Teil im großen und ganzen als Überreste der alten Rede betrachten, wenn auch eine gewisse Überarbeitung zuzugeben ist. Ein Abschnitt mit der Darstellung der Vorschläge und Anträge fehlt; was hierüber in § 16 usw. angedeutet ist, konnte auch für eine Rede nicht genügen, und so ist wohl anzunehmen, daß dieser eigentlich spezielle Teil der ursprünglichen Rede bei der Redaktion gestrichen wurde, vermutlich um den allgemeinen Ausführungen des II. Teils Platz zu machen. Im II. Teil tritt die Broschüre in den Vordergrund; die Rhodierfrage wird kaum berührt, die Frage der Oligarchie und Demokratie bildet das eigentliche Thema. Hier wird nun Pr. 24 wichtig, das oben[186] als Fragment einer Rede interpretiert wurde, in der sich Demosthenes gegen oligarchische Gesandte aus Rhodos wandte. Im II. Teil unserer Broschüre sind

---

[183]) Hier steht das Schlagwort vom inneren Feind, *οἱ τἀναντία τῇ πόλει πράττειν προῃρημένοι*, *ἀτιμία* wird gefordert u. a.

[184]) *ἀντιλαμβάνεσθαι τῶν πραγμάτων.*

[185]) Auch die Prooemiensammlung könnte Parallelen liefern.

[186]) Siehe S. 382 f.

die sachlichen Ausführungen zu finden, die wir in enge Beziehungen zu dieser „Oligarchenrede“ setzen können. Die Publikation war für Demosthenes nicht unnötig: die oligarchische Gesandtschaft hatte, wie Pr. 24 zeigt, in Athen größeren Eindruck gemacht, als ihm lieb war, und es handelte sich darum, die politisch maßgebenden Kreise im Sinn der demokratischen Partei „aufzuklären“. Es war dabei gar nicht notwendig, die näheren Umstände, die Verhandlungen mit der oligarchischen Gesandtschaft, auszuführen, entscheidend waren in diesem Fall die prinzipiellen Fragen. — Das Ergebnis ginge also in diesem Fall dahin, daß in der Rhodierbroschüre, so wie sie uns vorliegt, zwei ursprüngliche Reden zu einer Broschüre zusammengezogen und so zu einer Einheit — denn das bleibt die XV. Rede trotzdem — verschmolzen wurden. Diese Lösung ist durchaus nicht unwahrscheinlich, denn die Verhandlungen über diese Fragen zogen sich anscheinend länger hin, Demosthenes mußte mehrmals Stellung dazu nehmen und faßte dann eben seine Anschauungen in einer Broschüre zusammen.

Auch in der I. Philippika können einige Abschnitte mit ziemlicher Sicherheit als Teile der ursprünglichen Rede erklärt werden. Zunächst das Prooemium (§ 1): Im Hinweis auf die Tagesordnung und in der Begründung des Auftretens nebst einer Kritik an den Vorrednern sehen wir das typische Prooemium einer Volksrede vor uns (es ist uns in Pr. 1 ja auch der Entwurf dazu erhalten). Gleich darauf setzt allerdings schon die Überarbeitung ein, die sich möglicherweise auch auf die letzten Sätze des Prooemiums erstreckte. — § 13—15. Nach einem *τόπος*, der den vorhergehenden Abschnitt abschließt, folgt die Disposition[187]), dann die Bitte zuerst zu hören und dann zu urteilen, begleitet von einer Polemik gegen die *ταχὺ καὶ τήμερον εἰπόντες*, am Ende steht eine Art Zusammenfassung. Es ist dies deutlich Übergang und Einleitung eines neuen Abschnitts aus einer Rede, und zwar ist es hier das Prooemium des speziellen Teils der I. Philippika; einen Teil dieses „II. Prooemiums“ finden wir übrigens auch im Entwurf (Pr. 21), und zwar am Schluß des Fragments. —

---

187) *ὡς μὲν οὖν δεῖ . . . τὰ προσήκοντα ποιεῖν . . . ὡς ἐγνωκότων ὑμῶν παύομαι λέγων· τὸν δὲ τρόπον τῆς παρασκευῆς . . . καὶ δὴ πειράσομαι λέγειν, δεηθεὶς ὑμῶν τοσοῦτον . . .*

Der folgende Abschnitt (§ 16—22) bringt die Anträge des Demosthenes; durch die Formeln *φημὶ δεῖν, κελεύω* ist dieser Teil charakterisiert. Die dispositionsartigen Fragen in § 20 erleichtern die Gliederung[188]; ich sehe keinen Grund, warum dieser Abschnitt nicht in der Rede hätte stehen sollen. — §§ 23—27 bringen knappe Erläuterungen dazu, die auch in der Rede nicht umgangen werden konnten[189]. — §§ 28—30 enthielten die *πόρου ἀπόδειξις*[190]. Die Frage ist hier ähnlich wie bei der Redaktion von Anträgen usw. Gerade in diesem Fall konnten Andeutungen auch in der Rede nicht genügen, Demosthenes wird vermutlich die *πόρου ἀπόδειξις* ausführlich besprochen haben und das Aktenstück wurde an geeigneter Stelle verlesen; ob dies im Rahmen der eigentlichen Rede geschah oder nicht, kann nicht genau festgestellt werden; bei der Herausgabe konnten die Aktenstücke anhangsweise beigegeben werden, falls es (ev. nach der Abstimmung) noch zweckmäßig war[190a]. — §§ 31—32. Der Nebenpunkt wird knapp behandelt, vielleicht war er für die Rede nicht unwichtig. — § 51. Der Epilog bringt zunächst die Versicherung des Redners, daß er ohne Vorbehalte gesprochen habe[191] und schließt mit einem Wort der Hoffnung. Der Entwurf von Pr. 23a ist hier mit verwendet worden; ich sehe keinen Grund, dieses Stück der Rede abzusprechen; es ist nicht unbedingt notwendig, daß der Redner im Epilog seinen Antrag in Aussicht stellt, wie Hegesipp, oder zur Abstimmung auffordert, wie Andokides, wenn sich auch Redner zweiten Ranges immer an dieses Schema gehalten haben werden. — Schließlich sind noch die Teile mit mehr allgemeinem Inhalt zu betrachten: § 33—37; die Gründe für das bisherige Versagen Athens[192], § 38—46

---

188) *τίς ἡ δύναμις; καὶ πόση; καὶ πόθεν; — ἐγὼ φράσω καθ' ἕκαστον τούτων διεξιὼν χωρίς.* Dem entspricht auch der Schluß: *πόθεν ... ἡ τροφὴ γενήσεται; ἐγὼ καὶ τοῦτο φράσω καὶ δείξω, ἐπειδὰν ... διδάξω.*

189) Vgl. § 25. *ἐπεὶ νῦν γε γέλως ἔσθ' ὡς χρώμεθα τοῖς πράγμασιν.* Und die Entschuldigung am Schluß: *καὶ οὐ τὸν ἄνδρα μεμφόμενος ταῦτα λέγω, ἀλλὰ ...*

190) *τὸ δὲ τῶν χρημάτων, πόσα καὶ πόθεν ἔσται* als Thema ... *τοῦτο δὴ περαίνω ... πόθεν οὖν ὁ πόρος ... τοῦτ' ἤδη λέξω.*

190a) Vgl. Thalheim a. a. O. Sp. 706; Hartel, Demosth. Anträge (Comment. philol. in hon. Mommseni. Berol. 1877, S. 9), denkt an Auslassung in den Schulexemplaren (ähnlich war es ja auch bei den Gerichtsreden.)

191) *οὐδὲν ὑποστειλάμενος πεπαρρησίασμαι.*

192) *ἃ δ' ὑπάρξαι δεῖ παρ' ὑμῶν, ταῦτ' ἐστὶν ἁγὼ γέγραφα.* Damit schließt der spezielle Teil der Rede.

schildert die Schäden innerhalb Athens[193]), § 47—50. *πῶς οὖν ταῦτα παύσεται*; der Redner bringt eine nochmalige Zusammenstellung und Mahnung. Besondere Kennzeichen, die auf die ursprüngliche Rede zurückweisen, sind nicht zu finden, wenn die Gedanken auch sicher in der Rede irgendwie gestreift wurden; eine Überarbeitung ist aber, zumal bei der polemischen Einstellung, recht wahrscheinlich. — Auch der Abschnitt § 2—12 wird seine heutige Form der Redaktion verdanken; vielleicht war er ursprünglich polemisch eingestellt[194]) und wurde dann auf den Gegensatz Athen—Philipp erweitert. Vielleicht standen aber in der Rede an dieser Stelle die Gedanken, die wir im Entwurf in Pr. 21 sehen, d. h. also die scharfe Polemik gegen die Nachlässigkeit der Athener; der Entwurf schließt ja auch mit der Überleitung zur *παρασκευή*. In diesem Fall wäre dann bei der Redaktion die Polemik gegen die Athener verallgemeinert und erweitert hinter den Antrag gestellt worden, während am Anfang ein neuer Abschnitt (Broschüre!) mit dem Inhalt: Philipp und Athen — eingeschaltet wurde.

Zum Schluß noch einige Bemerkungen über die Gruppe der olynthischen Reden. In der I. olynthischen Rede steht ein spezieller Abschnitt mit Anträgen und Forderungen zwischen zwei Abschnitten mit allgemeinen politischen Ausführungen. — § 16—18 enthält den Antrag[195]), durchaus in Form der Rede, zu der auch die Einleitung in § 16 paßt[196]). — § 19—20 gibt die nötige Erläuterung zum Antrag. Einleitung und Schluß erinnern fast an die Formeln Hegesipps. — Prooemium und Epilog passen auch durchaus zur Rede; § 1 steht ohnehin im Entwurf in unserer Sammlung (Pr. 1), § 28 besteht aus einer zusammenfassenden Schilderung der Bürgerpflichten und schließt mit einem frommen Wunsch[197]). — Es bleiben nun nur noch die beiden allgemeinen Teile. — § 2—15 bereitet den Antrag vor; charakteristisch sind die Ablenkung zu Philipp (§ 3—4), das historische Beispiel in § 8

---

[193]) § 38 stammt aus dem Entwurf in Pr. 1.

[194]) Vgl. § 4. *εἰ δέ τις ὑμῶν δυσπολέμητον οἴεται τὸν Φίλιππον εἶναι.*

[195]) *φημὶ δὴ διχῇ βοηθητέον εἶναι τοῖς πράγμασιν.* Vgl. auch den betonten Schluß.

[196]) Tadeln ist leicht, ihr dürft die unschuldigen Redner nicht anklagen, ohne euch selbst zu schaden; also *τόποι*, die in der Prooemiensammlung nicht selten zu finden sind.

[197]) *χρηστὰ δ' εἴη παντὸς εἵνεκα.*

und der Vergleich in § 11. — § 21—27 schildert die Gunst des Augenblicks und die Gefahren einer Verzögerung, also eine Zusammenstellung von Mahnungen. Der erste Teil ist vermutlich überarbeitet, während der letztere vielleicht erst bei der Redaktion neu eingefügt wurde.

Der eigentliche Kern der II. olynthischen Rede mit speziellem Inhalt ist ziemlich knapp. Der Abschnitt § 11—13 wird wohl aus der ursprünglichen Rede stammen, es fehlt aber eine eingehendere Behandlung des Antrags, so daß an eine Kürzung zu denken ist. Für die ursprüngliche Rede kann noch der Epilog (§ 31)[198]) in Anspruch genommen werden, die übrigen Abschnitte sind jedoch ganz allgemein gehalten. — § 1—2. Das Prooemium erinnert mit seinen moralisierenden Gemeinplätzen[199]) eher an Isokrates als an die Prooemiensammlung. — § 3—10. Demosthenes bestimmt sein Thema; in den nun folgenden allgemeinen Ausführungen[200]) tritt der Charakter der Broschüre im isokrateischen Sinn ziemlich deutlich hervor. Ähnlich ist es auch in § 14—21. *ἡ Μακεδονικὴ δύναμις καὶ ἀρχή* wird ausführlich behandelt; zu beachten ist besonders der Vergleich des staatlichen und körperlichen Organismus. § 22—30 schildert unter historischen und ethischen Gesichtspunkten die Fehler Athens im Kampf gegen Philipp; erst am Schluß schimmert die alte Rede wieder durch[201]). — So ist die II. olynthische Rede die am wenigsten realpolitisch eingestellte in dieser Gruppe; sie dient im großen und ganzen zur Verbreitung einer Philipp feindlichen Stimmung[202]).

In der III. olynthischen Rede tritt der Charakter der Rede wieder mehr in den Vordergrund. Deutlich ist das schon beim Prooemium (§ 1—3) sichtbar: am Anfang eine vorsichtige Polemik, dann Feststellung des Hauptproblems: — *ὅπως τοὺς συμμάχους σώσομεν*. Am Schluß ersucht der Redner um Gehör[203]). — § 4—9

---

[198]) Nach einer Zusammenfassung der Ratschläge (*λέγω δὴ κεφάλαιον*) folgt die Aufforderung, die Redner zu hören und dann zu entscheiden.

[199]) Günstige Gelegenheit für Athen, *εὔνοια τῶν θεῶν*, Ehre Athens.

[200]) § 5—8. Philipps Macht ist auf Trug gegründet. § 9—10. Moralische Erwägungen.

[201]) § 29. *εἰσφέρειν* bzw. *πολιτεύεσθαι κατὰ συμμορίας*. Die Schlagworte der Reden und Debatten tauchen hier wieder auf.

[202]) Adams (S. 14) nennt sie eine Leserede. Drerup (S. 61) vermutet, daß sie gleich von vornherein als Broschüre geschrieben wurde.

[203]) *ἀπορῶ, τίνα τρόπον εἰπεῖν — μετὰ παρρησίας ποιοῦμαι τοὺς λόγους, πρὸς χάριν δημηγορεῖν*. Vgl. Pr. 15 u. a.

bringt eine Darlegung der politischen und militärischen Lage. Auf die Rede weisen m. E. die klare Gliederung, die knappe Erzählung, die Polemik gegen die Nachlässigkeit der Athener, die sofortige Anwendung auf die gegenwärtige Lage. — § 10—13 ist der eigentlich spezielle Abschnitt dieser Rede. Demosthenes leitet ihn ein durch einen Zuruf, den er einen Hörer an den Redner richten läßt[204]). Es wäre wohl nicht richtig, hier einen eingehenden Finanzplan für die Rede fordern zu wollen: sowohl Rede wie Broschüre mußten in dieser heiklen Frage recht vorsichtig abgefaßt werden, die Aufgabe des Redners war nicht leicht, wie Demosthenes selbst betont[205]). Auf diesen Kernpunkt der Rede greift Demosthenes im Schlußteil mehrmals zurück (§ 33 bis 36). Ein eigentlicher Epilog fehlt, Demosthenes begnügt sich mit einer kurzen Bemerkung[206]). — Die bisher genannten Abschnitte lassen sich also mit einem gewissen Grad von Wahrscheinlichkeit auf die ursprüngliche Rede zurückführen, eine mehr oder minder durchgreifende Überarbeitung ist natürlich nicht von der Hand zu weisen[207]). — § 14—32 bringt wieder allgemeine Ausführungen. § 14—20 mündet am Schluß wieder in die Finanzfrage, bringt jedoch keine eigentlichen politischen Erörterungen, sondern bewegt sich vorwiegend in moralischen Sentenzen. — § 21—29 schildert Athen in Vergangenheit und Gegenwart. Die Einleitung ist ziemlich umfassend gestaltet und erinnert in einzelnen Wendungen öfter an den Charakter einer Rede[208]), daneben steht aber der oben erwähnte Vergleich, der — ebenso wie § 30—31 — mit der Rede *περὶ συντάξεως* zusammenhängt[209]). Im großen und

[204]) *εἴποι τις ἄν — τὸ δὲ ὅπως, τοῦτο λέγε. μὴ θαυμάσητε, — ἂν παράδοξον εἴπω τι τοῖς πολλοῖς.*

[205]) § 13. *τὴν δ' ἀπέχθειαν — τῷ νῦν τὰ βέλτιστ' εἰπόντι ζημίαν γενέσθαι,* und am Schluß *μηδέν' ἀξιοῦτε τηλικοῦτον εἶναι — ὥστ' εἰς προὖπτον κακὸν αὑτὸν ἐμβαλεῖν.*

[206]) *σχεδὸν εἴρηχ' ἃ νομίζω συμφέρειν· ὑμεῖς δ' ἕλοισθ', ὅ ...*

[207]) Hierher gehört auch die Parallele von or. III 33f. und Pr. 53, die allerdings nicht ohne weiteres befriedigend zu interpretieren ist.

[208]) *οὐχ ἵν' ἀπέχθωμαί τισιν ὑμῶν ... προῄρημαι λέγειν.* — § 22 die Spitze gegen *οἱ διερωτῶντες ὑμᾶς ῥήτορες. προπέποται τῆς παραυτίκα χάριτος τὰ τῆς πολέως πράγματα.* § 29. *ὅσῳ δὲ τὰ τῆς πόλεως ἐλάττω γέγονεν, τόσούτῳ τὰ τούτων ηὔξηται* u. a.

[209]) Die Rede XIII ist uns heute noch im großen und ganzen in der ursprünglichen Gestalt erhalten (vgl. z. B. das Prooemium, das auch in unserer Sammlung stehen könnte, und § 12—17, ein Abschnitt, der für eine Broschüre sicher nicht in dieser Form geschrieben worden wäre und der ruhig neben die Aristomedespolemik der IV. Philippika gestellt werden

ganzen kann also gesagt werden, daß Demosthenes, wenn auch einzelne Teile sich nicht mehr weit von der ursprünglichen Rede entfernten, durch ziemlich umfassende Redaktionsarbeit aus der III. olynthischen Rede eine Broschüre herausgearbeitet hat. Die olynthischen Reden sind überhaupt im wesentlichen als Broschüren zu betrachten; es liegen ihnen Reden zugrunde, und diese Reden treten zum Teil noch hervor oder schimmern an einigen Stellen noch durch, aber die allgemeinen Ausführungen, die ursprünglich die Anträge usw. begleiteten und diesen zur Begründung dienen sollten, sind hier zur Hauptsache geworden. Die Überarbeitung geschah auf Kosten der speziellen Teile und zugunsten der allgemeinen Ausführungen. Demosthenes hat bei den Verhandlungen öfter gesprochen; eine Zusammenfassung dieser Reden liegt in den drei Broschüren vor und diese konnten ihren Zweck recht gut erfüllen, nämlich die politische Stimmung und öffentliche Meinung zu beeinflussen. Die I. olynthische Rede hat ihren Charakter noch am meisten bewahrt, die II. ist eine typische Broschüre; jedenfalls sind aber die drei Broschüren als eine Einheit, d. h. als eine geschlossene Gruppe innerhalb der Staatsreden zu betrachten.

Eine Betrachtung der nächsten Gruppe der demosthenischen Staatsreden, der Reden VIII—X, unterlasse ich, um nicht zu weit ausgreifen zu müssen; die Untersuchung ist hier allzu eng mit historischen und chronologischen Fragen verknüpft.

Anhang.

Als Anhang mögen noch einige Bemerkungen über die Überlieferung unserer Sammlung Platz finden.

kann). § 21—25 zeigt enge Berührung mit der Aristocratea; der Abschnitt ist aus dieser Rede mit einigen Kürzungen entnommen. Ähnlich ist nun or. XIII 26—31 bei Bearbeitung von or. III 21—29 übernommen worden. In der Rede *περὶ συντάξεως* wird jedoch dieses teils moralische, teils historische Thema wesentlich knapper behandelt als in der III. ol. Rede, was auch hier in der Rede XIII die ursprüngliche Rede vermuten läßt. In der III. ol. Rede ist übrigens ein Wechsel in der Gliederung eingetreten; vielleicht mag das lebhafte Spiel der Gegensätze (in or. XIII) mehr an die Rede erinnern als die breiten, ausmalenden Bilder der III. ol. Rede mit ihrem Gegensatz der beiden historischen Skizzen, was wieder in einer Broschüre eindrucksvoller wirkt. Man hat an der Rede *περὶ συντάξεως* den Mangel innerer Geschlossenheit und die Vielfältigkeit des Inhalts getadelt; das spricht aber eher für als gegen ihren Charakter als Rede.

§ 1. Neben den Angaben in der Blaßschen Ausgabe ist noch die Dindorfsche Oxf. 1846ff. beizuziehen, sowie die Ergänzungen von Drerup (zit. Philol. und Bericht[210]) und von May (zit. Kritik[211]). Zunächst sei eine Übersicht der Handschriften gegeben, in denen unsere Sammlung überliefert ist: *Σ* bleibt auch hier die Haupthandschrift[212], zumal die Sammlung in *A* und *L* nicht enthalten ist. Die Prooemien sind zwischen die Gerichtsreden eingeschoben: or. 1—26, or. 32—35, Prooem., epp., or. 27—31 usw. — Neben *Σ* kommen vor allem *F* und *Y* in Frage. In *F* (Marc. 416) steht unsere Sammlung am Schluß der Hs. (or. 1—61, Prooem., epp., Index[213]). *B* scheidet als Abschrift von *F* (s. u.) für die Kritik aus. Mit *F* hängen ferner zusammen cod. Vatic. 69, cod. Marc. 420 (enthält die Prooemien zweimal) und *Q* (s. u.). — Die nächste Gruppe bilden *Y* und *O*, ferner cod. v (Paris. Coisl. 339, saec. XV.[214]); Drerup[215] zählt auch cod. Vindob. 105 hierher. — Über codd. *D, C, r* wird noch zu sprechen sein; über cod. Vatic. 68[216], cod. Vatic. 115[217] und Parisinus 256 liegen mir keine genaueren Angaben vor. — Daß sich aus den Handschriften keinerlei Beweis für die Unechtheit der Sammlung gewinnen läßt, ist schon oben festgestellt worden.

§ 2. In den Hss. *Σ*, *F*, *B* und *Q* sind die einzelnen Prooemien numeriert, und zwar läßt sich diese Numerierung — abgesehen von einigen Auslassungen usw. — in der genannten Hss-.Gruppe verfolgen von Pr. 1—27. Unterschiede von den heutigen Ausgaben sind in der Abteilung der Prooemien zu verzeichnen[218]; es hat aber keinen Zweck, diese Abteilungen weiter zu verfolgen,

---

[210]) Philologus Suppl. VII 533 (1899) „Antike Demosthenesausgaben" und „Vorläufiger Bericht über eine Studienreise zur Erforschung der Dem. Überlieferung". Sitz.-Ber. d. bayr. Akad. 1902 S. 287.

[211]) Zur Kritik der Prooemien d. Dem. Progr. Durlach 1904/05. Vgl. dazu die Rezension von Nitsche Wkl. Ph. 1907, 316.

[212]) Vgl. die Ergänzungen von May, Kritik S. 22.

[213]) Von *F* standen mir durch Herrn Pasqualis Freundlichkeit vermittelte Schwarz-Weiß-Photographien zur Verfügung.

[214]) Drerup, Philol. 579, Butcher praef. p. XIX.

[215]) Philol. S. 579, Bericht S. 298.

[216]) Voemel, p. 249.

[217]) Catal. Bibl. Vatic. cod. Urbin. vol. VIII. cod. 115, fol. 204.

[218]) Es beginnt ein neues Prooemium ab P. 1, 2 in *ΣFBQ*; P. 4, 2 in *ΣQ*, Pr. 22, 3 in *ΣFBQ*; P. 23a in *ΣFBQ* ab εἰ μὲν οὖν; P. 25 in *Σr* ab εἰ μὲν οὖν. Pr. 3 u. 4 sind in *ΣYFQ* miteinander verbunden. Eine Reihe anderer Abteilungen finden sich in *r*. Hierüber s. May, Kritik (zu den einzelnen Prooemien).

sie sind meist recht willkürlich. Bei der Numerierung handelt es sich um eine einheitliche und geschlossene Überlieferung der Zahlen, trotz einzelner kleiner Differenzen. *Σ* steht auch hier an der Spitze, mit dem Abschluß der Numerierung in *Σ* beginnt die Unordnung auch in *F B Q*[219]).

§ 3. **Cod. F. (cod. Marc 416**[220])). Nachdem codd. *A* und *L* nicht in Frage kommen, ist vor allem die Stellung der Hs. zu cod *Σ* einerseits und *Y* und *Q* andrerseits zu prüfen[221]). Übereinstimmung zwischen *Σ* und *F* besteht an einer Reihe von Stellen[222]), interessant wegen des Gegensatzes zu *Y* und Q: I, P. 11. *προέσθαι ΣFD, ὑπερθέσθαι YQ γρ F.* — P. 7, 2. *δύναιτο διδάξαι καὶ πεῖσαι ΣF, διδ. κ. δεῖξαι YQCD γρ Σ.* — II, P. 35, 3. *παραινεῖν ΣF, περαίνειν Y*[1] *C.* — P. 42, 2. *αἰσθέσθαι Σ* corr. *F, ἔσεσθαι YDC.* — III. P. 9, 1. *ἂν τὰς προτέρας τις ὑπερβαίνων ΣF, τὰς ἑτέρας Q γρ Σ.* — P. 11. *τοῖς πεπραγμένοις ΣF, τῶν πεπραγμένων Q r γρ Σ γρ F.* — P. 24, 1. *φαίη ΣF, φανείη Q γρ F.* — An einer Reihe von Stellen weicht *F* allein von *Σ* ab: P. 3, 1. *εἰ φανερὸν γένοιτο F r* (codd. in or. I. 1.), om. *Σ Y Q.* — P. 16. *ὅσην περὶ F, περ Σ Y Q.* — P. 25, 3. *ἐσπουδακότας F.* — P. 30, 2. *ἐν τοῖς πράγμασιν F, ἐπὶ τ. π. ΣYO.* — P. 32, 2. *δυνήσεσθαι F, δύνησθαι Σ Y* u. a. — Ferner tritt *F* auch gemeinsam mit *Y Q* in den Gegensatz zu *Σ*: P. 8, 2. *λέγειν κᾀθ' ὑμεῖς Σ, καὶ ταῦθ' ὑμεῖς F Y.* — P. 34, 2. *καταλαβόντων F Q, προκαταλαμβανόντων Σ* u. a. — Auch die Korrekturen in *F* lassen sich in zwei Gruppen scheiden; der eine Teil verbessert den Text der Vulgatüberlieferung nach *Σ*: P. 2, 1. *ἀκούσαντας F Q, ἀκούοντας Σ γρ F.* — P. 20, 3. *μέμνημαι* vulg. *F*[1], *μέμνωμαι Σ Q C* Fcorr. u. a. – Die andere Gruppe bringt dagegen Korrekturen nach dem Text von *Y* u. *Q*: P. 4. *χρό-*

[219]) Von Interesse ist die Reihenfolge der Prooemien innerhalb der Sammlung; wenn wir *Σ* zugrunde legen, ergeben sich — abgesehen von *FB* — folgende Abweichungen: cod. *r*. Folge Pr. 9—12, 3—6, 1—2, 13—56; es fehlen P. 7—8. (Sind die Prooemien der Symm. und Megalop. Rede absichtlich ausgelassen?) Cod. Vatic. 115. Folge Pr. 9—12, 3—4, 13—56; es fehlen P. 1, 2, 5—8. In Marc. 420 fehlen P. 1—8. Ferner sind in *r* P. 46 und 47, in Marc. 420 P. 46 und 48 miteinander vertauscht.

[220]) Vgl. Fuhr, p. XII. Butcher, p. XIX. Drerup, Philol. S. 558.

[221]) Über die codd. deteriores *D*, *C* und *r* wird später zu sprechen sein.

[222]) Z. B. P. 21, 3. *ἐθελήσητε ΣF.* P. 48, 3. *ἐὰν μὲν δῶσιν ΣF.*

νον Σ F[1], *τρόπον Q F*[2] *r*. — P. 5, 3. *δόξε*^αι^ *Σ*, *δόξειν Y*² *δόξαι*^ειν^ *F*. — P. 11. *προέσθαι Σ F D*, *ὑπερθέσθαι Y Q γρ F*. — Pr. 24, 1. *φαίη Σ F*, *φανείη Q γρ F*. — P. 46,3. *πρόσοντα Σ* cett. codd., *προσήκοντα Y Q γρ F* u. a. — So steht denn also cod. *F* ungefähr in der Mitte zwischen *Σ* und *Y Q*.

§ 4. Die Reihenfolge der Prooemien ist in cod. *F* durch falsche Einheftung eines quaternio vollständig in Unordnung gekommen; die nämliche Verwirrung weist nun cod. *B* (Monac. gr. 85) auf[223]; schon hierdurch wird bewiesen, daß in *B* eine unmittelbare Abschrift von *F*[224] vorliegt, was durch den Text bestätigt wird: beide Handschriften stimmen in ihren Lesarten — von wenigen ganz geringfügigen Differenzen, Schreibfehlern usw. abgesehen — übrigens auch in ihren Korrekturen durchwegs überein, so daß cod. *B* für die Kritik ausscheidet.

§ 5. Cod. *Y*[225] enthält die Prooemien am Ende des corpus (die Briefe fehlen anscheinend in dieser Hs.). Infolge Blattausfall ist in der Hs. eine Lücke[226] entstanden, die Pr. 18—25 umfaßt; die nämliche Lücke findet sich in cod. *O*[227]. *O* wird heute allgemein als stark abhängig von *Y* betrachtet; soweit ich sehe, ergibt sich aus den Lesarten der Prooemien-Sammlung kein Widerspruch dagegen. *Y* ist der typische Vertreter des Vulgattextes[228]. So tritt *Y* natürlich an einer Reihe von Stellen in Gegensatz zu *Σ*[229]. Vgl. P. 7, 2. *δύναιτο διδάξαι καὶ δεῖξαι Y C D Q*. — P. 53, 4. *ὀρρωδίας Y D C r*. — P. 5, 2. *ἂν δ' ἀποληφθῇ Y C*,

---

223) Vgl. Burger (Abhandlungen, Wilh. v. Christ dargebracht, München 1891, S. 254). Die nämliche Verwirrung scheint auch in cod. Vatic. 69 zu herrschen.

224) Burger nahm zwischen *F* und *B* noch eine von *Σ Y* beeinflußte Zwischenhs. an; gerade von einer solchen Zwischenhs., die durch Vergleichung mit *Σ Y* entstanden wäre, wäre zu erwarten, daß hier die Verwirrung in der Reihenfolge korrigiert worden wäre. Vgl. Buermann, Hermes 21, 34.

225) Fuhr, p. XVI. Vgl. die Ergänzungen von May (Kritik S. 19) und Drerup, Bericht S. 292.

226) Vgl. Derup, Bericht S. 292.

227) Fuhr, p. XVIII, Butcher, p. XIX, Drerup, Philol. S. 579 und Bericht S. 299.

228) Über die Hss. *D, C, r*, die von *Y* sehr stark beeinflußt sind, s. u.

229) Andrerseits stimmt *Y* mit *Σ* an einzelnen Stellen stark überein, z. B. in der kleinen Lücke in P. 29, 1 (. . . *των* statt *ἀποδόντων*), auch in der subscriptio.

P. 9, 1. *ἀφθόνοις Y O C*, P. 12, 2. *ἀξιώχρεωι Y C*. P. 35, 3. *περαίνειν Y¹C*. P. 45, 2. *οἱ πρεσβύτεροι Y O C*. — P. 26, 3. *δυνηθ. ἀξιῶσαι διδάξαι Y D r*, P. 26, 3. *ἀκοῦσαι συνειπεῖν Y¹D r*, P. 33, 2. *ἀκούετε Y D* u. a. — Zur Beurteilung des Verhältnisses von *Y* zu *F* und *Q* liefert die Hs. aus der Prooemien-Sammlung kaum einen entscheidenden Beitrag, Beziehungen bestehen zu beiden Hss.[230]). Die Korrekturen zweiter Hand korrigieren in den meisten Fällen entweder den Text nach Σ[231]) oder aber sie korrigieren den Text von Σ nach *F* u. *Q*[232]).

§ 6. **Cod. Q** (*Φ*) Marc. 418[233]). Die Zahl der selbständigen Lesarten der Hs. ist nicht groß: P. 1, 3. *προσήκει*[234]). P. 4. *κἂν δοκήσῃ ληρεῖν*. P. 10, 1. *ἐκ τούτου τὸ ποιεῖν*. P. 24, 1. *φανείη Q γρ F*. P. 26, 2. *ταῦτα οἷς ὑμεῖς Q* und Pap. — *Q* steht in engster Verbindung mit *F*: P. 2, 1. *ἀκούσαντας F Q*. P. 4. *τρόπον Q r F²*. P. 31, 2. *καταρᾶσασθαι Q F Y²*. P. 34, 2. *καταλαβόντων F Q*. P. 38, 1. *χαλεπωτέρους F Q*. P. 41, 1. *περὶ τῶν νῦν γεγ. Q r γρ F*. u. an einer Reihe anderer Stellen. *Y* tritt dagegen zurück: P. 2a. *προφάσεις εἰς τὸ. Y Q*. P. 7, 2. *δύναιτο διδάξαι καὶ δεῖξαι Y Q C D γρ Σ*. P. 53, 3. *παρελήλυθα Y Q D C r*. P. 11. *ὑπερθέσθαι Y Q γρ F*. Die Korrekturen in *Q* scheinen *Y* etwas näher zu stehen. So ist wohl *Q* diejenige Hs. der Vulgatüberlieferung, die *F* am nächsten steht; insofern bekommt die Hs. neben *Y* eine gewisse Bedeutung[235]).

§ 7. Die codd. *D, C* und *r*[236]) bilden — wenigstens soweit die Prooemiensammlung in Betracht kommt — eine eigene

---

230) P. 11, *ὑπερθέσθαι Y Q γρ F*. P. 46, 3 *προσήκοντα Y Q γρ F*. P. 2a *προφάσεις εἰς τὸ . . Y Q* u. a.

231) Vgl. P. 4. *μετὰ κόσμου σιγῆς Y¹ C, καὶ* add. *Y²*. P. 34, 3. *ὑπὸ τῶν παρὰ τούτων λόγων Σ F γρ Y*.

232) P. 9, 2. *ἢ πῶς Y¹ C Σ¹, ἢ ὅπως F Σ² Y²*. P. 31, 2. *καταρᾶσθαι Σ Y C r, καταράσασθαι Q F Y²*.

233) Drerup, Philol. S. 565. Butcher, praef. p. XX. Fuhr, praef. p. XIV.

234) Nach Dindorf nur Randbemerkungen in *Q*.

235) Eine neue Kollation von *Q* wäre wünschenswert.

236) Cod. *D* (Ambros. *D* 112 sup.) vgl. Drerup, Philol. S. 569, S. 572, Fuhr p. XIV, Butcher p. XX, May N. phil. Rundschau 1899, S. 529. — Cod. C. (Ambros. C. 235 inf.) vgl. Drerup Philol. S. 579 u. May, Nph R 1901, 73. — Cod. *r* (Parisinus 2936) vgl. Drerup Bericht S. 298, Philol. S. 580, Fuhr p. XXI, Butcher p. XIX. May, Zur Kritik der Prooemien des Demosthenes, Pr. Durlach 1905 und die Rez. v. Nitsche in WklPh. 1907, Sp. 316.

Gruppe[237]), wie zahlreiche Stellen beweisen: P. 14, 1. *οὐ γάρ ἐστιν οὐ μακρά. DCr.* P. 20, 1. *παραλιπεῖν Cr.* P. 21, 2. *διὰ τριῶν ἡμερῶν DCr.* P. 21, 3. *εἰ καὶ μὴ τροφὴν DCr.* P. 22, 1. *τὸ λυσιτελοῦν DCr.* P. 24, 2. *εὐνοίας Cr.* P. 36, 1. *καὶ πῶς οὐ. DC.* P. 43, 2. *τῷ φρονεῖν. Dr.* P. 50, 1. *ἂν δοκῇ ταῦτα Cr* (*ταῦτα* om. *D*) u. a. Der Zusammenhang der drei Hss. mit Y, F und Q ist bei der Menge von Varianten in dem engen Rahmen der Proömien-Sammlung nur schwer herzustellen. Im allgemeinen ist festzustellen, daß *D* sich ziemlich eng an *FQ* anschließt[238]), wenn auch Beziehungen zu *Y* bestehen[239]); *C* ist dagegen verwandt mit *Y*[240]), *F* und *Q* treten hier zurück. Der Text von *r* ist sehr gemischt; man darf aber wohl sagen, daß die Varianten eher zu *FQ* hinneigen[241]), wenn natürlich auch Beziehungen zu *Y* nicht fehlen[242]). Im übrigen steht *r* näher an *C* als an *D*.

§ 8. Maßgebend für die Einschätzung dieser drei Hss. ist nun m. E. die Qualität der originalen Lesarten. Am geringsten ist deren Zahl in cod. *C*: P. 9, 2. *λέγει γάρ C.* (*δεῖ γάρ* codd.). P. 56, 2. *ἠκούετε ἀκουσόμενοι ταῦτα ἀκούειν χρή. C.* P. 22, 2. *ἔσται* ante *κύριος* om. *C* und einige weniger wichtige Stellen. — Etwas größer ist die Zahl in *D*. P. 8, 2. *καθ' ὧν ὑμεῖς μὴ περιμένητε μαθεῖν D.* P. 11. *συμβουλεύσω. D.* P. 19. *ἔχοιμι καλῶς D.* P. 23a. *συμφέρει ὑμῖν D.* P. 31, 1. *κρατήσαντες σκοπεῖν D.* P. 45, 1. *βουλοίμην ἂν γενέσθαι D.* Dazu kommen einige Auslassungen[243]), Erweiterungen[244]) und Umstellungen[245]). Weit zahlreicher sind nun solche Lesarten in *r* zu finden; neben einer ziemlichen Anzahl von weniger wichtigen selbständigen Lesarten[246]) stehen einige recht bemerkenswerte,

---

[237]) Es kann hier nur eine Auswahl aus der großen Zahl von Stellen gegeben werden. Vgl. auch die bereits oben angeführten Lesarten.

[238]) Vgl. Fuhr und Drerup, Philol. S. 572.

[239]) Außer den oben angeführen Stellen vgl. P. 1, 2 *ἐκ τούτων τοιούτων YDC.* P. 33, 2 *ἀκούετε Y*[1] *D.* P. 42, 2. *δήμων καταλ. DCY*[1].

[240]) Die Hauptstellen wurden oben schon genannt.

[241]) Vgl. P. 4. *τρόπον QF*[1] *r.* P. 11. *τῶν πεπραγμένων Q γρ F r.*

[242]) P. 6, 1. *κακόν Y γρ Q r.* P. 46, 3. *οὕτως ἡδέως, γρ Y γρ O r.*

[243]) P. 42, 1. *ἀεὶ συνεχῶς. καὶ* om. *D.* P. 23. *ἡγοῦμαι* om. *D.*

[244]) P. 5, 3. *πολλὰ πολλάκις. πολλὰ* add. *D.* P. 28, 2. *ἃ καὶ νῦν συν. ἐμ. νῦν* add. *D.* P. 28, 2. *ἕκαστος* ante *βούληται* add. *D.*

[245]) P. 3, *αἵρεσιν ὑμῖν γ. D.* P. 40, 1. *ὥστε καὶ δεῖ τοῦ βελτ. D.*

[246]) Z. B. P. 4. *διὰ βραχέων.* P. 26, 3. *ἡμάρτετε.* P. 32, 1. *ἀντὶ τοῦ δεινῶς λέγειν.*

die Sinn und Satzbau verändern: P. 12, 1. *τῶν ὅλων* statt *τῶν νόμων*. P. 13. *τὴν παρ' ὑμῖν εὔνοιαν*. P. 51. *τοὺς ἐξηπατηκότας τὴν πόλιν*. P. 56,3. *ἀλλ' ἀεὶ καὶ περὶ τῶν οὐδὲν εἰς χρείαν ἡκόντων*. Teilweise sind diese Lesarten geeignet, den Text leichter verständlich zu machen; vgl. P. 12, 1. *δοκοῦσιν οὐχ ὅτι πεποιήκασιν τοῦτο*. P. 14. *καὶ κατὰ τῶν ἄλλων εἰπεῖν*. P. 55, 3. *κατέχουσιν*. Dazu kommen noch Auslassungen: P. 14, 1. *καὶ* om. ante *συνειλεγμένοι*. P. 21, 1. *οὔτ' εἰπεῖν* om. P. 35, 2. *μᾶλλον ἡγούμενοι φαῦλον* om. u. a., Erweiterungen bzw. Interpolationen[247]: P. 1, 1. *τῶν ⟨ὑπὸ τούτων⟩ ῥηθέντων*. P. 14, 3. *ἔξεστιν ⟨ὑμῖν⟩ φυλάξασθαι*. P. 15, 1. *τοῖς ⟨τότ'⟩ ἐξηπατηκόσιν*. P. 36, 2. *δεῖν ⟨περὶ ὧν ἴστε⟩, λέγων*. P. 40, 1. *τοῦ ⟨τούτοις⟩ βελτίστου*. P. 49, 3. *τὴν ⟨ἅπαξ⟩ ἀπάτην* und Umstellungen im Text, teils kleineren[248], teils größeren Umfangs[249].

§ 9. Wenn wir nun das Gesamtergebnis zusammenfassen, so hat eine Neuausgabe der Proömien-Sammlung den Text aufzubauen auf *Σ* und *F*. *Y* und auch *Q* sind mit beizuziehen; ausschlaggebende Bedeutung kommt diesen Handschriften wohl kaum zu. *D*, *C*, *r* werden wohl so gut wie ganz ausscheiden müssen; sie enthalten freilich manche gute Lesart aus alter Überlieferung[250], aber sie bieten im großen und ganzen den Vulgattext bereits in einem überarbeiteten Zustand. Ganz besonders gilt dies von *r*; hier bietet der Text der Gruppe *DC* mit die Grundlage, aber die oben genannten Auslassungen, Interpolationen, Umstellungen usw. deuten darauf hin, daß einmal der Text systematisch in späterer Zeit überarbeitet wurde[251], wie mir scheint, von einem Rhetor, der die Prooemien irgendwie zu Schulzwecken benützte.

Die übrige Überlieferung der Proömien-Sammlung ist recht bescheiden: die erhaltenen Scholien sind kaum nennenswert, ein

---

[247] Gekennzeichnet mit ⟨. . .⟩.

[248] P. 9, 2. *ἵνα μὴ μόνον νῦν, ἀλλ' ἀεὶ* (Gegenüberstellung betonter Worte). P. 12, 1. *φιλεῖν ἢ μισεῖν* (Chiasmus). P. 38, 2. *δικαίως κομίσαιτ' ἄν* (betontes Wort am Anfang).

[249] P. 16, 1. 24, 3.

[250] Soviel ist m. E. May zuzugeben; im übrigen hat er *D*, *C* und *r* weit überschätzt.

[251] P. 26, 3. *ἀκοῦσαι συνειπεῖν* *Y*¹*D*, *ἀκοῦσαι συνειπεῖν ἀντειπεῖν* - *r*., P. 31, 1. *ἢ τὸ τοῖς ἔθεσιν γρ Q* (*τὸ* add. *γρ Q*), *ἢ τὸ τοῖς ἑαυτῶν ἔθεσιν* - *r* weisen nach dieser Richtung.

Zeichen dafür, daß die Prooemien im Altertum und besonders im antiken Schulbetrieb keine große Rolle spielten. Harpokration kommt nur für ein Wort in Betracht; er erklärt s. v. *ὀρρωδία*: *τὸ δέος· Δημοσθένης ἐν δημηγορικοῖς προοιμίοις*. Die Stelle bezieht sich auf P. 53, 4, wo die Überlieferung von *Y D C r* (*ἂν τῆς λίαν ὀρρωδίας* [*ἀρρωστίας Σ*] *ἀπαλλαγῆτε*) also mit Harpokration übereinstimmt. Schließlich kommt noch ein Papyrusfragment[252]) in Betracht, das im allgemeinen den Vulgattext zu enthalten scheint.

Übersicht über die Prooemien.

Pr.	S.	Pr.	S.	Pr.	S.
Pr. 1	— S. 373.	Pr. 20	— S. 392.	Pr. 39	— S. 381.
„ 2	— „ 384.	„ 21	— „ 376.	„ 40	— „ 394.
„ 2a	— „ 384.	„ 22	— „ 385.	„ 41	— „ 392.
„ 3	— „ 379, 398.	„ 23	— „ 386.	„ 42	— „ 384.
„ 4	— „ 397.	„ 23a	— „ 375.	„ 43	— „ 375, 398.
„ 5	— „ 397.	„ 24	— „ 382, 419.	„ 44	— „ 398.
„ 6	— „ 393.	„ 25	— „ 397.	„ 45	— „ 395.
„ 7	— „ 372.	„ 26	— „ 388.	„ 46	— „ 386.
„ 8	— „ 373.	„ 27	— „ 381.	„ 47	— „ 397.
„ 9	— „ 388.	„ 28	— „ 397.	„ 48	— „ 396.
„ 10	— „ 398.	„ 29	— „ 390.	„ 49	— „ 389.
„ 11	- „ 392.	„ 30	— „ 376, 379.	„ 50	— „ 395.
„ 12	— „ 394.	„ 31	— „ 392.	„ 51	— „ 396.
„ 13	— „ 398.	„ 32	— „ 387.	„ 52	— „ 396.
„ 14	— „ 387.	„ 33	— „ 390.	„ 53	— „ 380.
„ 15	— „ 389.	„ 34	— „ 390.	„ 54	— „ 398.
„ 16	— „ 386.	„ 35	— „ 396.	„ 55	— „ 399.
„ 17	— „ 394.	„ 36	— „ 393.	„ 56	— „ 398.
„ 18	— „ 398.	„ 37	— „ 385.		
„ 19	— „ 390.	„ 38	— „ 391.		

München. Albert Rupprecht.

---

[252]) Pap. Oxyrrh. I nr. 26 enthält Stücke von Pr. 26—29. Vgl. P. 26 *ταυτα οις* (= *Q*). P. 26, 3. *ἐργον ακουσαι συν[ειπειν]* (= *Y*[1] *D r*).

XV.

Politeuma.

Bedeutungsgeschichte eines staatsrechtlichen Terminus.

(Fortsetzung und Schluß.)

In einem Volksbeschluß von Elaea zu Ehren Attalos' III (Zeit: gegen 135)[197]) werden die Archonten aufgefordert, die Gunst des Königs auch für die Zukunft zu erbitten, *ὅπως εἰς βελτίονα καὶ εὐδαιμονεστέραν π[α]ραγίνηται κατ[ά]στασιν τὰ κοινὰ τοῦ πο[λι]τεύματος*. (Iv Pergamon 246 = OGI. 332, Z. 53ff.) Unter *π.* ist natürlich nicht das pergamenische Reich, sondern die Stadtgemeinde von Elaea zu verstehen; neben den Bezeichnungen *δῆμος* (44. 55), *πόλις* (39), *πολῖται* (39) ist das Wort vielleicht der Abwechslung wegen gebraucht, eine ähnliche Nominalbildung wie *εὐημέρημα* (5) und *ἐπιτ]εύγμα[τα* (57).

Die Stadtgemeinde bezeichnet *π.* auch in dem auf Tenos gefundenen Anerkennungsschreiben einer unbekannten Stadt für Schiedsrichter von dieser Insel; es gehört den Schriftformen nach ins II. Jh.[198]). BCH XXVII 1903 p. 238 = JG. XII 5, 870: *[ἔδοξε]ν τοῖς συνέδροις καὶ τῶι δήμωι. ἐπειδὴ . . .* (3) *οἱ ἐξαποσταλέντες δικασταὶ . . .* (10) *βουλόμενοι τὸ πολίτευμα κατ[αστῆσαι ε]ἰς [ὁ]μ[ό]νοιαν*. Ob diese 'Bürgerschaft' auf den Inseln oder auf dem Festland zu suchen ist, können wir nicht entscheiden[199]);

[197]) Die Zeitangabe rührt von Michel her (zu Rec. 515).

[198]) Buchstabenformen: *A* mit gebrochener Querhasta, *O* und *Ω* auffallend klein.

[199]) Nachweislich hat Tenos in Verbindung mit Rhodos (I G. XII 5, 829 = Syll. 658) und mit dem phokischen Bund gestanden (Michel 278, zweite Hälfte des II. Jhs.). Zur Zeit des rhodischen Protektorates war die Insel Mitglied des Nesiotenbundes (König, Der Bund der Nesioten 52); dessen *σύνεδροι* sind bekannt, aber Demoulin (B C H 27 (1903) 238, 2) und

denn *σύνεδροι* kommt in jener Zeit an vielen Orten für verschiedenartige Körperschaften vor, so daß wir aus der Erwähnung dieses Kollegiums keinen sicheren Schluß zu ziehen vermögen[200]).

Dieselbe Bedeutung begegnet in einem Brief der Larbener[201]) aus dem II. Jh., gefunden zu Magnesia a. M. Die inneren Zwistigkeiten dieser Gemeinde waren durch Richter aus M. beigelegt worden, Iv Magnesia n. 101, 12: *κρίσεις . . . τινὰς δὲ καὶ συνέλυσαν ἀπὸ παντὸς τοῦ βελτίστου εἰς ὁμόνο | ιαν ἀποκαθιστάντες τὸ πολίτευμα.*

Aus diesem Jahrhundert (nach 129) stammt ein Volksbeschluß von Magnesia betreffend die Weihung des Tempels der Artemis Leukophryene, Iv Magn. 100 = Syll. 695. In Z. 10ff. wird die Epiphanie der Göttin erzählt (vgl. n. 16 = Syll. 557,5 *ἐπιφαίνεσθαι*): *θείας ἐπιπνοίας καὶ παραστάσεως γενομένης τῶι σύμπαντι πλήθει | τοῦ πολιτεύματος.* Die Göttin soll natürlich nicht nur den magnetischen Bürgern, sondern der ganzen 'Einwohnerschaft' erschienen sein. Wie aus vielen Urkunden dieser und späterer Zeit hervorgeht, waren die ortsansässigen Fremden und wohl auch die nichthellenischen Beisassen zu gottesdienstlichen Handlungen zugelassen (Z. 44: *παρακαλῶ πάντας τοὺς κατοικοῦντας πόλιν καὶ χώρ[αν τὴν Μα]||γνήτων ἐπὶ καλοῖς Ἰσιτηρίοις*, vgl. 54). Überhaupt standen die Metöken in griechischen Städten in enger Verbindung mit dem Staatswesen ihres Wohnsitzes[202]).

Auf unsicherem Boden bewegen wir uns bei der Untersuchung eines Sendschreibens der Archonten von Herakleia Trach. an die Be-

---

Homolle (B C H 31 (1907) 361, 1) lehnen es ab, die Inschrift auf diesen zu beziehen. Im übrigen stand Tenos in lebhaftem Verkehr mit den Nachbarinseln (Head H. N.² 492). Nach den Münzbildern wäre auch an ein Bündnis mit Rhodos zu denken (Head 493).

[200]) Swoboda, Griech. Volksbeschlüsse 317: '*συνέδριον*, ursprünglich nur bei Bündnissen, ist in späterer Zeit, besonders seit dem zweiten Jh. sehr verbreitet.' Da in den Dekreten des Nesiotenbundes als Formel nur vorkommt: *ἔδοξεν τοῖς συνέδροις* und ein *δῆμος* naturgemäß nicht erwähnt wird, ist an den Bund von vornherein nicht zu denken. Herr Prof. Rehm erinnert an die in hellenistischer Zeit häufigen Sonderkommissionen innerhalb einer Polis, die, sich besonders oft in den Delphinion-Urkunden finden.

[201]) Der heilige Bezirk des Apollon Larbenos — eine Stadt dieses Namens ist nicht bekannt — lag bei Dionysopolis in Phrygien (Ramsay, J H S 1908 p. 376).

[202]) Z. B. mehrfach in den Inschr. von Priene, s. d. Indices unter *κάτοικοι, ξένοι, πάροικοι, δοῦλοι*). Busolt, Staatskunde 296.

hörden eines nicht feststellbaren Bundes und einer unbekannten Stadt; es enthält die für einen Römer in der zweiten Hälfte des zweiten oder im ersten Jahrhundert beschlossenen Ehren, IG. IX 2, 1: *Ἡρακλειωτᾶν οἱ [ἄ]ρχοντες καὶ ἁ [πόλις - - - τοῖς] | συνέδροις καὶ τᾶι πόλει χαίρε[ιν]. τῶν δ[εδομένων] | Σέξστ[ω]ι Κορνηλίωι Μαάρκου Ῥωμαίω[ι τιμίων ἀπεστάλκα]||μ(ε)ν τὸ ἀντ[ίγ]ραφον, ὅπως εἰδῆτε. ἐπε[ὶ] . . . ⁵|| . . . ἀνὴρ καλὸς καὶ ἀγαθὸς ἐν - - - - - - | ΑΝΤΕ. ΩΝ. οις τῶν ἐκ τοῦ πολιτεύματος - - - | ὅπως καὶ ἁ πόλις τῶν Ἡρακλειωτᾶν φαί[νηται-] . . . ⁸|| . . . [δοῦναι δὲ] | καὶ πολιτείαν κτλ.* Welches Gemeinwesen tatsächlich mit *π.* gemeint war, läßt sich bei der Unvollständigkeit des Textes nur vermuten: die Stadt Herakleia oder der nicht genannte Bund[203]). Doch kommt außer diesen nächstliegenden Annahmen noch eine weitere in Betracht: *π.* wäre die passende Bezeichnung eines conventus civium Romanorum, und der Wortlaut spricht zum mindensten nicht dagegen, daß es sich wirklich um einen solchen handelt. Wem sich Cornelius als braver Mann gezeigt hat, muß durch den Dativ oder die Präposition *πρός* angegeben gewesen sein; die Worte *τῶν ἐκ τοῦ π.* stimmen in auffälliger Weise mit der Erwähnung einer anderen Fremdenkolonie überein[204]), und der Sinn der verstümmelten Stelle wird gewesen sein: 'da S. Cornelius S. d. M. sich [in der und der Beziehung] als wackerer Mann bewährt und vor den übrigen Römern ausgezeichnet hat, (ich gebe gleich den latein. Terminus) qui in conventu Heracleensi[205]) consistunt . . .' Die in griechischen Städten ansässigen Römer werden häufig erwähnt als '*Ῥωμαίων οἱ (παρ' ἡμῖν) κατοικοῦντες* (oder *παρεπιδημοῦντες* u. ähnl.)[206]), die Juden in Tyros und die Me-

---

[203]) Im Index IV 2 zu IG. IX 2 wird vermerkt: '*σύνεδροι* incerti foederis *καὶ πόλις* (Her. — Magnet. Dem.?)', in den Addenda: 'Magnetum foederis et Demetriadis urbis sunt (Hiller).' *τὸ κοινὸν τῶν Μαγνήτων καὶ οἱ σύνεδροι* werden zusammen genannt in den Inschr 1137 und 1138. Aber Herakleia gehörte zum Oetaeischen Bund, vgl. Swoboda, Staatsaltertümer 338, 4. 380, 3 339, 1. 440, 1, und Klio XII 22. Chronologie: 280—167 untersteht Oetaea erst dem Aetolischen Bund, wird dann selbständig. Um 160: Herakleia kommt unter die Oberherrschaft der Achäer, wird 146 wieder selbständig und vielleicht Mitglied des oetaeischen Bundes. — Erschwert wird die Deutung durch die Erwähnung von zwei Städten (Z. 1). — Francotte, Polis 173 und Kip, Thessal. Stud. 34. 88 ff.

[204]) *τοῖς ἐκ τοῦ πολιτεύματος ἡμῶν Ἰουδαίοις* (CIG. 5361, 18, s. u.).

[205]) Oder 'Demetriensi': wenn *τᾶι πόλει* auf Demetrias gehen sollte, s. Anm. 203.

[206]) Kornemann, De civib. Rom. 22. 100 ff.

töken in hellenischen Städten als *κατοικοῦντες*, ihre Ansiedlungen und Gemeinden als *κατοικίαι*[207]); diesen Namen führen auch die als Poleis organisierten Militärkolonien, z. B. der Makedonen[208]. Wenn auch diese *κατοικίαι* in staats- und privatrechtlichen Grundsätzen mannigfache Verschiedenheiten aufweisen, so gleichen sie einander doch in einer Beziehung: Volksgenossen, Landsleute haben sich im Ausland zu einer festen Gemeinschaft vereinigt, mag ihr Rechtsstand besser oder geringer sein als der der Eingeborenen. Derartige Siedlungen haben wir in mehreren Politeumata gefunden und werden noch andere kennen lernen, und im vorliegenden Falle glaube ich die Gleichung wenigstens als berechtigt annehmen zu dürfen. Sehr wahrscheinlich haben sich die Römer nicht nur in der Umgegend, sondern gerade auch in Herakleia festgesetzt[209]); denn wer die wichtigen Straßen, die von dort nach Delphi, Athen, Lamia führten, in ihrem Knotenpunkt kontrollierte, beherrschte naturgemäß auch die benachbarten Landstriche. Auch haben seit Beginn des II. Jahrhunderts mehrfach römische Heere in dieser Gegend gestanden[210]). Es ist also durchaus möglich, daß wir in dem Politeuma der Inschrift von Herakleia einen conventus civium Romanorum vor uns haben. Neu wäre dabei nicht die Anwendung auf die Art der Organisation, sondern nur die nationale Herkunft der Organisierten.

Zweifelhaft ist die Verwendung von *π.* auf einem Stein aus dem Piräeus. Ein Kapitän aus dem Geschlecht der Kerykes wird — offenbar wegen seiner Verdienste um die Bekämpfung der Seeräuber (erste Hälfte des I. Jhs. v. C.)[211]) — von mehreren Gemeinden und einer Marineabteilung ausgezeichnet, IG. II 3, 1359 VII: . . . *ὁ δῆμος ὁ Κυ|θνίων* [. . . | . . .] *καὶ* | [*τὴν ἐλευθερί*]*αν* | *καταστήσαν-*

[207]) Judeich, Inschr. v. Hierapolis n. 212: *κατοικια τῶν ἐν Ἱεραπόλει κατοικούντων Ἰουδαίων*. Josephus Ant. pass. OGI. 595, 8: *οἱ ἐν Ποτιόλοις κατοικοῦντες Τύριοι*. Cardinali Note di terminol. epigr. (= R.-C. Acad. dei Lincei s. V vol. XVII 1 [1908]) 190. 195.

[208]) Oehler, RE XI p. 3.

[209]) Römer werden in der Nachbarschaft geehrt; IG. IX 2, 1105 (Magnesia) 1292 (Azoros), 258 (Kierion), II. Jh. v. C.).

[210]) Niese, Röm. Gesch.[4] 133. 162.

[211]) Leider wird die Zeit auch durch die Nachricht nicht genauer festgelegt, daß der Kapitän von Rat und Volk (sc. der Athener) zu L. Furius Crassipes entsandt wurde, denn wir wissen nicht, mit welchem der bekannten Träger dieses Namens jener Furius identisch sein könnte (vgl. Dessau 4054 (Samothrake, I. Jh.?): L. Fourius L. f. Ou[f] Crassupes).

[τα | κ]α[ὶ]? τὸ πολίτευμα. Foucart hat wohl richtig ergänzt[212]); da hier eine Landsmannschaft nicht in Frage kommt, wird es sich um die Wiederaufrichtung der Gemeinde oder Erneuerung der Verfassung von Kythnos handeln.

Ein anderes Politeuma bietet der Erklärung manche Schwierigkeiten, Paton—Hicks, Inscr. of Cos n. 74 = OGI. 192: *Βασιλέα* ... | *Ἀπολλοφάνης καὶ Ἰλιάδης* | *ἄρξαντες καὶ Ζηνόδωρος* ⁵|| *ὑπὲρ τοῦ πολιτεύματος*. Wegen der dem Fundort, der Stadt Kos, fremden Namen glauben die Herausgeber und im Anschluß an sie Dittenberger[213]), der Stein sei von auswärts nach der Insel verschleppt worden; später berichtigte D. seine Ansicht[214]) nach der von Perdrizet geäußerten Meinung[215]), die Inschrift müsse auf der Insel von dort wohnenden Fremden verfaßt sein. Der Stein selbst, das Material ist sicherlich importiert worden, denn die nächsten Plätze, wo schwarzer Marmor gebrochen wurde, sind Chios, Lesbos und Milet, weiter entfernt noch Alabanda[216]). Wir können freilich nicht entscheiden, ob nur der rohe Stein oder schon die fertige Inschrift aus der Fremde stammt, wollen aber die erste Voraussetzung als die wahrscheinliche der Untersuchung zugrunde legen. Die Zeit wird durch Nennung Ptolemaios XIII bestimmt (80—51)[217]). Dieser Name führt auch zu der Annahme, daß die Weihung von ägyptischen Untertanen oder von Leuten vollzogen ist, die in anderer, etwa geschäftlicher Verbindung mit Ägypten standen. Nun hat damals keine ägyptische Besatzung auf der Insel gelegen; diese genoß sogar Autonomie unter der römischen Oberherrschaft[218]). Wir dürfen demnach als Verfasser des Textes Kaufleute oder Studierende der Heilkunde voraussetzen[219]). Die Verbindung mit dem Königshaus der Ptolemäer

---

212) BCH 1882 VI 272: 'mérité de l'île de Kythnos en rétablissant leur constitution.' Vgl. oben IG. XII 5, 870 und J. v. Magnesia 101: *εἰς ὁμόνοιαν (ἀπο)καθιστάναι τὸ π.*, OGI. 332 *κατάστασις τοῦ π.* Andere Ergänzungen von Z. 2f. bietet Wilhelm (Att. Urkunden III 21), der an die Zeit des Mithridates denkt.

213) OGI. 192 a. 2.

214) OGI. I add. p. 653.

215) Revue archéol. 1899 II 44.

216) Blümner Technologie III 45. 46.

217) So richtig Dittenberger gegen Paton-Hicks ('the king is Ptolemy XI.')

218) Mommsen, RG. II 286. Niese, Gr. Gesch. III 371, 5.

219) P. Meyer, (Klio VIII 432, 4): 'Die Beziehung auf eine Landsmannschaft ist hier aber m. E. nicht erwiesen, ebensowenig die Herkunft aus Kos.'

aber wird für jene Zeit durch Flavius Josephus[220]) und Appian[221]) bezeugt. Gegen die Verfasserschaft eines militärischen oder Kultvereins spricht noch die Tatsache, daß deren Vorstände in vorchristlicher Zeit niemals *ἄρχοντες* heißen[222]). Diesen Titel führen nicht nur die höheren Beamten der meisten Poleis, sondern auch die Leiter von städtisch organisierten Landsmannschaften[223]), darunter die Vorstände jüdischer Niederlassungen[224]), wie wir noch sehen werden[225], [226]). An jüdische Verfasser dürfen wir bei der vorliegenden Inschrift besonders deshalb denken, weil der König *μέγας* genannt wird, nicht *θεός*, denn die religiöse Verehrung der Fürsten stand im schärfsten Widerspruch zum mosaischen Gesetz[227]). Aus dem Bericht des Josephus[228]) läßt sich entnehmen, daß auf der Insel Kos eine zum Teil vielleicht aus Ägypten stammende jüdische Kolonie vorhanden war[229]); wenn die in Kleinasien wohnenden Juden ihr Vermögen dort in Sicherheit bringen, so ist die Voraussetzung dafür das Bestehen einer wichtigen und einflußreichen Judenschaft[230]). Die Namen der Archonten bringen weder einen Beweis noch eine Widerlegung dieser Hypothese, daß wir ein Politeuma der Juden von Kos vor uns sehen[231]). Erwähnen will ich noch, daß die Annahme auswärtiger Herkunft

---

220) Ant. Jud. XIV 7,2 § 112: *πέμψας δὲ Μιθριδάτης εἰς Κῶν ἔλαβε τὰ χρήματα ἃ παρέθετο Κλεοπάτρα ἡ βασίλισσα καὶ τὰ τῶν Ἰουδαίων ὀκτακόσια τάλαντα.*

221) Bell. civ. I 102 § 476 (gegen 81 v. C.): *Σύλλας Ἀλέξανδρον τὸν Ἀλεξάνδρου τοῦ ἐν Αἰγύπτῳ βασιλεύσαντος υἱὸν ἀνατραφέντα μὲν ἐν Κῷ καὶ ὑπὸ Κῴων ἐκδοθέντα Μιθριδάτῃ ... ἐπεψηφίσατο βασιλεύειν Ἀλεξανδρέων.* Vgl. noch O G I. 42.

222) Nach Poland, Vereinswesen 362 kommt der Titel *ἄρχων* für einen Vereinsvorsitzenden in der Zeit nur auf Delos vor. — In der Urkunde ist *ἄρξαντες* wohl soviel wie *οἱ γενόμενοι ἄρχοντες.*

223) OGI. 593: *ἄρξας τῶν ἐν Μαρίσῃ Σιδωνίων.*

224) Schürer, Neutest. Zeitgeschichte 628, vgl. oben Anm. 55.

225) C I G. 5361.

226) Es macht nichts aus, daß außer den Archonten (die wohl aus dem Amt geschieden sind) noch ein Mitglied (*Ζηνόδωρος*) beteiligt ist.

227) O G I. 96. 101. Strack, Archiv Pap. II 542.

228) Aus Josephus Worten geht wohl eine Verbindung der in Kos ansässigen Juden mit den alexandrinischen hervor (Ant. a. a. O. § 113: *ἀλλ' οὐδὲ τοὺς ἐν Ἀλεξανδρείᾳ κατοικοῦντας Ἰουδαίους πιθανὸν τοῦτ' ἐστι ποιῆσαι* (scil. *χρήματα εἰς Κῶν μετενεγκεῖν*), s. a. Stähelin, Antis. des Altert. 8,3.

229) S. Anm. 220.

230) Vgl. auch Inscr. of Cos p. XXXIX. Haussoulllier Et. sur Milet 251.

231) Bereits Perdrizet hat, wie ich nachträglich sehe, diese Vermutung beiläufig geäußert (Rév. archéol. 1899 II 47): 'Peut-être le *πολίτευμα* dont nous parle la dédicace de Cos était-il composé de Juifs.'

des Textes durch die Geschichte eines noch zu behandelnden pompejanischen Steines gestützt werden könnte; freilich fehlt es hier an den sicheren Unterlagen, die wir bei jenem in der ägyptischen Datierung haben.

Ausdrücklich genannt wird eine Judengemeinde in einer Inschrift von Berenike in der Kyrenaika (13 v. C.)[232], GIG 5361 = Cagnat IGR. I 1024. Mit dieser stimmt eine vielleicht ältere Urkunde derselben Herkunft fast wörtlich überein, nur ist in der zweiten der Name der Gemeinde ausgefallen (CIG 5362).

5361.

Ἔ]τους νε Φαῶφ κε, ἐπὶ συλλόγου τῆς σκηνοπηγίας, ἐπὶ ἀρχόντων Κλεάνδρου ... Ἐπεὶ Μάρκος Τίττιος Σέξτου υἱὸς Αἰμιλίᾳ ‖10 . . . *παραγενηθεὶς εἰς τὴν ἐπαρχείαν ἐπὶ δημοσίων πραγμάτων* . . . ‖15 . . . *καὶ τοῖς κατ' ἰδίαν ἐντυγχάνουσι τῶν πολιτῶν, ἔτι δὲ καὶ τοῖς ἐκ τοῦ πολιτεύματος ἡμῶν Ἰουδαίοις καὶ κοινῇ καὶ κατ' ἰδίαν εὔχρηστον προστασίαν ποιούμενος* . . . ‖20 . . . *ὧν χάριν ἔδοξε τοῖς ἄρχουσι καὶ τῷ πολιτεύματι τῶν ἐν Βερενίκῃ Ἰουδαίων ἐπαινέσαι τε αὐτὸν καὶ στεφανοῦν ὀνομαστὶ καθ' ἑκάστην σύνοδον καὶ νουμηνίαν* . . . ‖25 . . . *τοὺς δὲ ἄρχοντας ἀναγράψαι τὸ ψήφισμα εἰς στήλην λίθου Παρίου καὶ θεῖναι εἰς τὸν ἐπισημότατον τόπον τοῦ ἀμφιθεάτρου. λευκαὶ πᾶσαι.*

5362.

ἐπὶ ἀρ]χόντω[ν . . . 'vestigia nominum'] 'hinc sparsim et intercise': . . . *ποιων ἀγαθῶν κατ' ἰδίαν - - τοῦ ἀμφιθεάτρου - - οἴκους - - Δέκιμος Οὐαλέριος Γαίου υἱὸς Διονύσιος | τοὺς οἴκους ἐκονίασεν καὶ τὸ ἀμφι- | θέατρον κατεσκεύασεν τοῖς | ἰδίοις δαπανήμασιν* [Lücke von ungefähr 8 Zeilen] |5 *τῷ πολιτεύματι.*

- - ὀνομαστὶ - -

'in fine scripta erant fere haec': *οἱ δὲ ἄρχοντες] ἀναγράψαντες [τὸ ψήφισμα εἰς στήλην λίθου Παρίου στησάτωσαν εἰς τὸν ἐπισημότατον] τόπον τοῦ ἀμφιθεάτρου. λευκαὶ πᾶσαι.*

5362, 4 [*Βερενικέων*] suppl. Franz: [*Ἰουδαίων*] (aut [*ὧν χάριν ἔδοξε*] vel sim.) ego.

[232]) Boeckh-Franz p. 559 b: 'sumpto anno Cyrenaicae in provinciae formam redactae a. 67, ex quo annus 55 respondet anno a. C. 13.' Anders

Die Juden haben unter der Bevölkerung von Kyrene, wie Josephus nach Strabons Angaben berichtet, eine besondere Phyle gebildet[233]). Die Inschrift n. 5361 zeigt ihre Gemeinde in Berenike als staatliches Gebilde, wie es die jüdische Kolonie in Alexandrien war[234]). Unter der Führung von neun Archonten widmet sie dem Prokonsul der Provinz ein Ehrendekret nach griechischem Muster[235]). Es mag Befremden erregen, daß diese Urkunde im Theater aufgestellt werden soll; das paßt nicht zu der üblichen Absonderung der Juden. Doch sehen wir sie auch im Theater zu Milet bestimmte, eigene Sitze einnehmen[236]); und da der vorliegende Beschluß nicht einem beliebigen Glaubensgenossen, sondern dem höchsten Beamten der Provinz gilt, so werden wohl die Behörden von Berenike ihnen die Aufstellung im Theater erlaubt haben, zumal sich der Prokonsul um die ganze Stadt verdient gemacht hat (Z. 15 *πολιτῶν*). *σύνοδοι* heißen Gemeindeversammlungen der Juden auch bei Philon und Josephus[237]); zwar kommt diese Bezeichnung im gemeingriechischen Sprachgebrauch nur für bundesstaatliche Parlamente und für private oder öffentliche religiöse Vereinigungen vor, aber deshalb brauchen wir für die kyrenäische Judenschaft nicht eine rein kultliche Konstitution anzunehmen[238]).

Wesseling, Diatribe de Judaeorum archontibus: 'Quod si itaque Berenicenses suam sibi epocham ut pleraeque civitates constituerint, cuius annus LV in ultima imperii Tiberiani tempora et post Seiani inciderit mortem, propius utique ad legitimum Scenopegiae tempus eo modo deveniemus, nec quidquam provincialium moribus adversum adfirmabitur.' S. 38: 'a. u. c. 724; hoc Aegyptiis aerae Augustanae initium.' Cagnat: 'anno LV aerae Berenicensium; quae sit haec aera, latet, nisi velis hanc eandem esse atque aeram ipsius provinciae Cretae et Cyrenarum.' Vgl. Marquardt, Staatsverwaltung I[2] 458.

233) Ant. Jud. XIV 7, 2 § 115: *τέτταρες δ'ἦσαν ἐν τῇ πόλει τῶν Κυρηναίων, ἥ τε τῶν πολιτῶν καὶ ἡ τῶν γεωργῶν, τρίτη δ' ἡ τῶν μετοίκων καὶ τετάρτη ἡ τῶν Ἰουδαίων.* Vgl. Droysen, Hellen.[2] III 1, 60. Wesseling, Diatr. 15. Schürer, Gesch. d. jüd. Volkes III[4] 79. Wilcken, Grdz. 24. Wilamowitz, Staat u. Ges.[2] 172.

234) Über die Archonten Boeckh (Franz) im Kommentar.

235) Swoboda, Volksbeschlüsse 206, 1.

236) Deissmann, Licht vom Osten[4] 391: *τόπος Εἰουδέων τῶν καὶ Θεοσεβίον.* Ziebarth, Kulturbilder aus griech. Städten[2] 74. Vgl. Wesseling 31: 'Philo, non infrequens religionis avitae cultor, adire theatrum aut in cavea spectare turpe aut flagitiosum esse nunquam censuit, professus (de paenit. 266 B) frequenter se in eis spectandis sedisse,' usw.

237) Franz z. St: '*σύνοδον* de Judaeorum coetu, qui sacrorum causa septimo quoque die cogebatur, ex Philone et Josepho adstruit Wesseling.'

238) Vgl. Anm. 233. Der Ausdruck *σύλλογος* für Volksversammlung ist ziemlich selten; er kommt vor in Magnesia a. M., aber wahrscheinlich in einer Urkunde aus Priene, n. 1, 1; in Priene, Inschr. n. 3. 4. 6. 7. (alle

Nicht so leicht sind die Urheber der zweiten Inschrift (n. 5362) nachzuweisen. Nach der Vermutung von Franz (oder Boeckh)[239]) ist diese älter und geht von der Stadtgemeinde Berenike aus. Gewiß könnte *B.* wie jede Polis[240]) oder Republik als *πολίτευμα* bezeichnet werden. Doch kann ich der Erklärung der Herausgeber nicht folgen, daß die Juden die Formeln der städtischen Amtssprache wörtlich übernommen und die Stadtverfassung nachgebildet hätten, so daß bei der gleichen Gelegenheit einmal die Judengemeinde, das andere Mal die Stadtbürgerschaft als *π.* auftreten sollte. Die beiden Gelehrten bgründen ihre Deutung damit, daß 'singulae urbes Cyrenaicae diversas constituebant civitates'; man muß zugeben, daß diese griechischen Kolonien in ihren Anfängen als Politeumata im Barbarenland eingerichtet waren[241]), aber sie hatten schon im fünften Jahrhundert eine hohe Macht und Blüte erreicht, wie denn jede einzelne eigene Münzen prägte[242]). Verstehen wir also unter dem zweiten *π.* die jüdische Kolonie, so stoßen wir uns daran, daß Dionysios wegen der Erneuerung oder Wiederherstellung des Amphitheaters geehrt wird[243]). Den Juden kann doch das Theater nicht gehört haben. Aber der Dativ *τῷ πολιτεύματι* läßt sich nach griechischem Gebrauch nicht nur

---

aus dem 4. Jh.); von der regelmäßigen Volksversammlung in Halikarnass, Syll. 45 (5. Jh., vgl. Swoboda, Volksbeschlüsse 307), schließlich noch in Rhodos *σύλλογος* eines *γένος* (Syll. 931, 17). Ob die Juden diesen Gebrauch bewußt nachgeahmt haben oder ihre Versammlung nur zufällig so nennen, ist fraglich. Jedenfalls ist es kein Wunder, daß wir diese ionische Bezeichnung gerade in einer Kolonie der Stadt Kyrene finden, deren Bewohner zum Teil wahrscheinlich aus Ionien stammten (Herod. IV 161: *Δημῶναξ ... τρίτην* [sc. *ἐποίησε φυλὴν*) *τῶν νησιωτέων πάντων*.).

239) Zu CIG. 5362: 'decretum altero n. 5361 antiquius est videturque a Berenicensibus profectum. Quod si ita est, apparet formam *πολιτεύματος* Judaeorum ex *πολιτεύματι* Berenicensium fere expressam esse. Nam his quoque vs. 1 *ἄρχοντες* complures comparent', usw. Daß Wesseling, Oehler (Mon. Schr. f. Gesch. d. Judentums N. F. 17 [1909] 529) u. a. diese Ansicht teilten, entnehme ich aus ihrem Schweigen über diese Inschrift. Dagegen Wilhelm (AEM Oest. 20 (1900) 79): 'am Schlusse zweier Psephismen der Juden von Berenike steht *λευκαὶ πᾶσαι*'. Auch Sethe (RE III 282) weist beide Dekrete den Juden zu.

240) So heißt die Stadt Kyrene OGI. 766, 21. 30.

241) Man kann die Entwicklung von Naukratis, Synnada und anderen Kolonien vergleichen (s. Busolt, Staatskunde 132. 259: 'landsmannschaftliche Phylen').

242) Head HN.² 873.

243) Es ist gleichgültig, ob unter *οἶκοι* Teile des Amphitheaters oder die *προσευχή* der Juden verstanden wird (*οἶκος* für eine christliche Kirche in einem syrischen Dorf: OGI. 610, 1 (VI. Jahrh.) vgl. auch Syll. 921a. 25: '*οἶκος*. proprie domus in qua conventus fiant'.

so interpretieren 'zum Nutzen des Politeuma', sondern ebensowohl 'im Namen des Politeuma'[244]. Wenn die Juden, wie wir vorher unterstellt haben, die Schauspiele besuchten, so werden sie auch für den Unterhalt des Gebäudes gesorgt haben. Diese Verpflichtung hatte offenbar Dionysios den anderen abgenommen, wie ja reiche Leute in unzähligen Inschriften als Wohltäter ihrer Mitbürger gepriesen werden. Ich halte ihn nach seinem Namen für einen hellenisierten Juden und römischen Bürger, vielleicht dem Stande der Freigelassenen angehörig[245]. Im übrigen brauchen wir uns über eine engere Verbindung der beiden privilegierten Nationen, Griechen und Juden, in dieser und anderen Gegenden nicht zu wundern; waren sie doch, jedes Volk in seiner Weise, Vorkämpfer der Kultur und Humanität unter barbarischen Stämmen[246]. Das Ergebnis ist also für beide Stücke: sie stammen vom jüdischen Politeuma in Berenike.

Ins Jahr 3 v. C. gehört die in Pompeji gefundene Inschrift IG. XIV 701 = OGI. 658: *Γάιος Ἰούλιος Ἡφαιστίωνος | υἱὸς Ἡφαιστίων, ἱερατεύσας | τοῦ πολιτεύματος τῶν Φρυ|γῶν ἀνέθηκε Δία Φρύγιον* || L κζ' *Καίσαρ(ος), Φαρμουθ(ί) Σεβαστῇ.* Gegenüber Cagnat, der (IGR. I 458) das gesamte phrygische Volk, damit also Herkunft der Inschrift aus Phrygien interpretiert, behauptet Dittenberger mit Recht, der ägyptischen Datierungsweise gemäß müsse der Text in Ägypten, etwa in Alexandrien aufgeschrieben sein. Man könnte zugunsten von Cagnats Vermutung die Anwendung von *π.* für ganze Stämme anführen; aber die heißen doch meist *ἔθνη*[247]. Eher möchte ich in dem Politeuma die Vereinigung der in Alexandrien wohnenden Phrygier sehen[248];

---

244) Vgl. Brugmann—Thumb, Griech. Gramm. 457.

245) *πολίτας Ῥωμαίων Ἰουδαίους* in einem Edikt des Konsuls L. Lentulus (Jos. Ant. XIV 10. 13 § 228; vgl. § 235 u. a. St.).

246) Dagegen Wesseling 28: 'Berenicenses *Ἰουδαίους* oderant; *δι' ἐπηρείας εἶχον αὐτούς* generatim de Cyrenaeis Josephus ait (Ant. XIV, 6, 1)'; aber das geht auf die Kaiserzeit; s. auch Mommsen RG. V 491.

247) z. B. *ἔθνος (Αἰτωλῶν)* GDI. 1413, 3. *ἔθνος Λυκίων* Cagnat IGR. III 704 III B 14 (anders *ἔθνος Ἰουδαίων* in Smyrna, Rev. ét. juiv. VII 1883 p. 160).

248) Diese wäre nicht als reiner Kultverein anzusehen, sondern als Landsmannschaft, zu deren Obliegenheiten auch gemeinsame Pflege der herkömmlichen Religion gehörte (anders Schubart, Klio X 64, 1: 'Könnten diese beiden Beispiele [OGI. 658. 737] darauf führen, in *πολίτευμα* einen religiösen Verein zu erblicken, so zeigt das folgende [P. Teb. 32], daß das *π.* an sich nicht religiös und nicht Verein ist.') Otto, Priester und Tem-

auf unbekannte Weise ist der Stein dann nach Campanien geraten. Verschleppung von epigraphischen und Kunstdenkmälern ist ja nicht ungewöhnlich. Eine andere Möglichkeit läßt sich erwägen: ein Ableger der alexandrinischen Phrygerkolonie hat sich in Pompeji niedergelassen und die Zeitrechnung des früheren Wohnsitzes beibehalten.

Eine andere Bedeutung des Wortes zeigt eine Urkunde aus Anisa[249]), Mon.-Ber. Akad. Berlin, 1880 p. 646 = Michel n. 546 (der Kommentar von Ernst Curtius ist in den Ges. Abhandl. II 429 wiederholt): . . . *ἔδοξεν Ἀνισηνῶν τῆι βουλῆι καὶ τῶι* 5 || *δήμωι, πρυτάνιων εἰπάντων· ἐπεὶ | Ἀπολλώνιος Ἄββατος ὑπάρχων ἀνὴρ καλὸς | κἀγαθὸς διατελεῖ περὶ τὸ ἡμέτερον πολίτευμα, | ἄρξας τε κτλ.* Curtius weist die Urkunde dem I. Jh. v. C., nicht ohne Bedenken dem Jahre 58 zu[250]), Swoboda der Kaiserzeit[251]), und beide berufen sich auf die Buchstabenformen[252]) und die teilweise der römischen Verwaltung nachgeahmten Behörden[253]).

pel II 323: 'Als direkt orientalischen Priester möchte ich den Priester des als Kultverein organisierten *π. τ. Φρ.* in Alexandr. nicht fassen, wenn hier auch *Ζεὺς Φρύγιος* genannt ist.'

[249]) Anisa oder Anisos, ein Ort in Kappadokien bei Eusebia/Tyana, ist sonst unbekannt (Cumont, RE Suppl. I 84).

[250]) Curtius 646/429: 'Man erkennt überall an den weichlichen Strichen den beginnenden Verfall der Lapidarschrift . . . im Texte finden sich wohl Spuren späterer Gräzität; indessen wird man nach Maßgabe des gesamten Schriftcharakters nicht geneigt sein, die Urkunde weiter hinunterzusetzen als in das letzte Jahrhundert vor unserer Zeitrechnung. Damit stimmt auch der plastische Schmuck.'

[251]) Griech. Volksbeschlüsse 85. 198. 206. Vgl. Wilhelm, Neue Beitr. z. gr. Inschriftenkunde III (1913) 49: 'Wie gewöhnlich die Wendung [*μετὰ καὶ ἑτέρων*, Z. 8] in Beschlüssen der Kaiserzeit war . . . Es wird somit auch in dem Beschlusse aus Anisa *μ. κ. ἑ.* zu lesen sein'.

[252]) Die Buchstabenformen weisen im Vergleich mit denen der Papyri die Urkunde derselben Zeit zu wie die Verfassungsformen (vgl. Schubart, Pap. Graec. Berol. tab. 15. 16). Abgebildet ist die Inschrift in Kerns Inscr. Graecae tab. 41, wo sie dem I. Jh. v. C. zugewiesen wird: 'Litteraturae cursivae exemplum egregium.' — Die Ausdrücke *ἀπαρασήμαντος* (21) und *ἀκληρονόμητος* (10) sind überaus selten; jener kommt im II. Makkabäerbuche und in alten Lexika vor (vgl. Stephanus Thesaurus s. v.), dieser in BGU 868, 12 (Faijûm, 2. Jh. n. C.) und bei Kirchenvätern (Heerwerden, Lex. suppl. II, s. v.).

[253]) Curtius 648/431: 'Man kann auf eine durch Steigerung der Beamtenmacht beschränkte Demokratie schließen, wie solche Einschränkungen überall stattgefunden haben, wo die Herrschaft Roms in die Welt griechischer Republiken eingetreten ist. Von römischem Einfluß scheint auch das *ἔδοξε* am Ende des Dekrets ein Zeugnis abzulegen; denn es entspricht vollkommen der Schlußnotiz 'censuere' . . . *ἔδοξε* und censuere finden sich als einander entsprechende Formeln im S. C. de Thisbaeis [Bruns, Fontes[7] p. 166 n. 37].

Mir scheint der Beginn der Kaiserzeit richtig; die Schrift zeigt jüngere Formen, und die Gemeindeverfassung wird nicht sofort nach der römischen Okkupation, sondern erst allmählich im Verlauf der Provinzialverwaltung umgebildet worden sein[254]). Die Titel der Beamten und ihre Befugnisse weisen auf dieselbe Zeit hin[251]), das Fehlen römischer Namen eben auf die Anfänge. *πολίτευμα* kann hier nur mit *δῆμος* (Z. 17 u. a.) und *πόλις* (35) gleichbedeutend sein. Auch die formelle Ausdrucksweise isf die von Stadtgemeinden[255])[256]).

Durch einen Ratsbeschluß von Aigiale wird ein Mann, dessen Mutter Bürgerin, aber mit einem Fremden verheiratet war, wegen seiner Verdienste um das Gemeinwohl zum Bürger erhoben, IG. XII 7, 392 = Michel n. 385: 5. *ὅπως* || [*οὖν κ*]*αὶ ἡ πόλις τοὺς εὐνοοῦντας προ*[*σ* | *καλ*]*εσαμένη πρὸς εὔνοιαν αὔξῃ τὸ* | [*π*]*ολείτευμα* ⟨*α*⟩ *τῶν προγόνων τοῖς ὑ*|*πάρχουσιν χαριζομένη*. Michel rückt die Urkunde ins II. Jh. v. C., Delamarre hält sie 'saeculo primo vix antiquior.' Aber die Schrift ist dem I. Jh. nach Christus, zum mindesten dem Ende des vorangegangenen eigentümlich[257]). Der Inhalt gestattet zwei Deutungen: 1. die Stadt will durch Aufmunterung der Wohlwollenden das öffentliche Ansehen (*πολίτευμα*) von deren Vorfahren (*προγόνων*) erhöhen, indem sie sich den noch lebenden Nachkommen (*ὑπάρχουσιν*) dankbar erweist[258]); 2. sie will den alten Bestand von Bürgern (*προγόνων*: wie er von den Vorfahren überkommen ist) vermehren[259]), indem sie ihren Mitteln entspre-

---

[254]) Römische Provinz wurde Kappadokien 18 n. C., Niese, Röm. Gesch. [4]319.

[255]) Wilhelm a. a. O. (s. Anm. 251), Larfeld in Bursians Jahresber. 66 (1891) 151.

[256]) Anfangs war Anisa vielleicht als Politeuma im eigentlichen Sinne gegründet worden, als griechische Landsmannschaft (Militärkolonie?) im Barbarenland. Oehlers Ansicht ist mir nicht ganz klar geworden. Mon. Schr. Gesch. des Judentums 17 (1909) 529: 'Ein solches *πολίτευμα* konnte nur gegründet werden in den Neuschöpfungen der Ptolemäer und Seleukiden; es war die von den Juden erstrebte Form.'

[257]) Dittenberger Syll. 2 472 (fehlt in der 3. Aufl.): 'Litterae titulum primo a. C. n. saeculo vindicant.' Die in IG. gedruckten Formen gehören der späteren Zeit an.

[258]) So sagt man *ὑπάρχοντα υἱόν* (11) oder *εἶναι πρόξενον μετὰ τῶν ὑπαρχόντων* OGI. 773, 7 (a. 7: 'i. e. una cum iis qui iam sunt proxeni').

[259]) Ähnlich heißt es in einem kaiserlichen Reskript, Bruns Fontes[7] p. 160 n. 34, 9: 'ut per universum orbem nostrum civitatum honor ac numerus augeatur ... credidimus adnuendum[5] ([Tyman]denos ... optare, ut ius et dignitatem civitatis ... consequantur).' — Die unter 2) ausgeführte Deutung nimmt auch Dittenberger an, a. 1.

chend (τοῖς ὑπάρχουσιν: durch das, was ihr zur Verfügung steht[260]) sich den Wohlgesinnten erkenntlich zeigt (χαριζομένη sc. τοῖς εὐνοοῦσι). Dafür könnte auch πάτριον πολίτευμα stehen. Mögen wir unter π. das öffentliche Ansehen, das sich die Vorfahren im staatlichen Leben erworben haben, oder die Bürgerschaft verstehen: beide Auffassungen lassen sich urkundlich begründen, jene durch attische, diese durch jüngere Zeugnisse. Ich gebe wegen des Inhaltes und der zeitlichen Zugehörigkeit der hellenistischen Bedeutung den Vorzug ('Bürgerschaft')[261]).

Etwas später, aber noch im Anfang der Kaiserzeit ist ein anderer Beschluß der Insulaner gefaßt worden[262]), diesmal in Arkesine zu Ehren einer Frau, IG. XII 7, 49 Z. 13: τὴν] ἐκ πολλῶν χρόνω[ν] ἠμελη|[μένην καὶ πεπτ]ωκ[υῖ]αν ἀγορὰν ἐπι|[φανῶς κατα]σ[κ]ε[υ]άσα[ι ταῖ]ς ἰδί[αι]ς δαπάναις [15] [ἐθέλου]σα κοσμῆσαι τὸ πολίτευμα ... Hier ist π. nur ein andrer Ausdruck für πατρίδα (7), πόλις (11), δῆμος (18. 27). Obgleich eigentlich nur das Stadtbild verschönert wird[263]), gilt das κοσμεῖσθαι doch auch von den Bewohnern, der Stadtgemeinde[264]).

Unter einer Gruppe von Ehrendekreten für den Bundeskanzler der Panachäer befindet sich ein i. J. 35/6 ausgestelltes, gefunden in Epidauros (IG. IV 935 = Syll. 796 A b): ἐπειδὴ Τίτος Στατείλιος Τιμοκράτης ... τοῦ πρώτου τάγματος ἅπαντι τῶι ... βίωι κάλλιστον πολείτευμα [ἐπολιτεύσατο, κτλ. Diese Verbindung ist aus Aeschines bekannt[265]); gebräuchlicher ist ἀρίστην πολι-

[260]) Szanto, Bürgerrecht 60: 'So sollte, da die Verleihung nicht in anderen Formen vorgenommen werden konnte, als sie für einen Wohltäter der Stadt gültig waren, die Sache wenigstens nichts kosten.'

[261]) Dittenberger a. 2: τοῖς ὑπάρχουσιν 'masculinum videtur, ad quod ex proximis εὔνοις mente addendum est. Eis qui iam benevoli sunt gratificando alios ad eandem benevolentiam provocat populus. Cogitaveris de neutro 'eis praemiis quae ipsi praesto sunt, quae dare potest.' Sed sic ni fallor ἀπὸ τῶν ὑπαρχόντων potius dictum esset. — Herr Prof. Rehm verwirft beide Interpretationen; der Text sei nicht in Ordnung, τοῖς ὑπάρχ. als Instrumentalis ganz unwahrscheinlich. Zu diesem Dativobjekt sei εὔνοις zu denken. Da vor τῶν προγ. ein α steht, könne man vielleicht (δι)ὰ τ. π. — üblich wäre freilich διὰ πρ. — annehmen.

[262]) δ mit überragenden Strichen, α außerdem mit Zierhäkchen, sonst einfache Formen.

[263]) Anders Polyb. V 88, 6: εἰς τὰς θυσίας δέκα τάλαντα καὶ τὴν ἐπαύξησιν τῶν πολιτῶν ἄλλα δέκα.

[264]) Vgl. OGI. 504, 13: φιλοτιμίᾳ κεχρη|μένοι κοσμούσῃ οὐκ αὐτὸν μόνον τὸν δ., ἀλλὰ καὶ τὴν διασημο|τάτην ὑμῶν πόλιν.

[265]) I 86: τοιοῦτο πολίτευμα ἐπολιτεύσατο. — Auch πολιτεία wird von „jeder öffentlichen Bestätigung zum Besten des Gemeinwesens" gesagt, s. jetzt A. Wilhelm, Glotta XIV (1925) 1 S. 79.

τείαν πολιτεύεσθαι, in den Inschriften sehr häufig zu einer Zeit, wo sich das Wesen der staatsbürgerlichen Betätigung zumeist in finanziellen Leistungen offenbarte.

Noch einmal muß uns eine Urkunde aus dem Faijûm beschäftigen; sie ist i. J. 93 n. C. verfaßt[266]), gefunden in Theadelphia und veröffentlicht in den Annal. Serv. Ant. 1913 p. 88 n. XV: ὑπὲρ αὐτοκρά|τορος Καίσαρος | [1 Zeile] | Σεβαστοῦ ⁵‖ Γερμανικοῦ, | τόπος πολιτεύ|ματος Ἀρθώτου[267]) | μεγάλου μακαρί-|του θεᾶς μεγίστης Σαχύψεως | ἀνοικοδομήθη | ἐπὶ Πετρωνίου | Σεκούνδου ἐπ|άρχου Αἰγύπτου ¹⁰‖ διὰ Ἅβδωνος προσ-|τάτου, Πρώταρχος | ἔγραψεν|, ἐπ' ἀγαθῶι. | [L] ι β'. Ich schließe mich der Ansicht des Herausgebers Lefebvre an[268]): das Politeuma ist eine Vereinigung für den Dienst einer Göttin[269]); vielleicht auch für den Totenkult[270]). Doch darf man es nicht wie L. dem Frauenpoliteuma von Stratonikeia zur Seite stellen[271]), das ich gleich als staatsrechtliche Organisation nachzuweisen hoffe[272]). Ich kenne kein völlig zu dem vorliegenden passendes Beispiel. Wie konnte man aber den staatsrechtlichen Terminus auf einen Privatverein anwenden? Zweifellos haben die landsmannschaftlichen Politeumata der Phryger, Juden, Griechen gemeinsamen Kult ihrer heimischen Götter gepflegt[273]). Ursprünglich hat wohl gerade der Gottesdienst die fremden Ansiedler besonders eng verbunden. So ist jede organisierte Fremden-

266) Die Zeit wird durch die Nennung des Präfekten bestimmt.

267) Namen von Gründern oder Mitgliedern der Vereine werden nur selten im Genetiv angeführt: Poland, Vereinswesen 75. Im Genetiv aber 'werden selbstverständlich die Abgeschiedenen genannt, denen ἡρῳασταί huldigen,' Poland 76**.

268) A. a. O. 'on voit a priori que π. ne saurait avoir dans ce passage son sens propre de groupement ethnique, car il n'est pas suivi d'un nom de peuple, mais d'un nom propre d'homme, Ἀρθώτου . . . on sera autorisé à interpréter ici au sens de corporation religeuse: ce serait un synonyme de σύνοδος ou de tel autre terme.'

269) Die Namen der von den Vereinsbrüdern verehrten Götter werden manchmal im Genetiv hinzugefügt, z. B. Μητρὸς θεῶν κοινόν (Ziebarth, Vereinswesen 139).

270) San Nicolò, Äg. Vereinswesen II 143: 'Privatverein von Theadelphia aus d. J. 95' [so].

271) 'πολίτευμα peut, dans de rares cas, et par extension de sens, désigner une association n'ayant en aucune manière un caractère politique. — p. e. le π. τῶν γυναικῶν de Stratonicée.'

272) Unten S. 450.

273) Vgl. das 'decretum Atticum de sacello Veneris Citiensibus constituendo' Syll. 280, und Busolt, Staatskunde 193, 1.

kolonie aus einem Kultverein hervorgegangen, und das religiöse Band blieb auch unter veränderten Verhaltnissen unversehrt und sichtbar. Wer nur dieses sah, ohne zugleich die rechtliche Stellung und geschichtliche Entwicklung der Verbände zu kennen, konnte leicht in jedem Politeuma nichts weiter als eine religiöse Körperschaft erblicken, zumal ein Nichtgrieche oder oberflächlich hellenisierter Barbar. Solche Leute müssen aber die Gründer eines Vereins gewesen sein[274]), der sich dem Dienst einer barbarischen, rein ägyptischen Gottheit widmete[275]), vielleicht Graeco-Ägypter, da einer von ihnen den griechischen Namen *Πρώταρχος* trägt[276]). Das Wort *π.* ist da aus seinem eigentlichen Bereich herausgetreten; derartige Bedeutungsverschiebungen sind uns nicht mehr unbekannt[277]). Daß gerade die Bezeichnungen der Vereine wechseln, hat Ziebarth für die Wörter *θίασος* und *ἔρανος* nachgewiesen[278]).

Den attischen Sprachgebrauch können wir auf mehreren lakonischen Steinen beobachten, die teils dem ersten, teils dem zweiten nachchristlichen Jahrhundert angehören[279]). IG. V 1 n. 464[280]): *ἡ πόλις | Σεκ. Πομ(πή)ιον) Θεόξενον | τὸν ἀξιολογώτατον γυμνασίαρχον* 5 || *φιλοκαίσαρα καὶ φι|λόπατριν . . . ἐπὶ τῇ | τοῦ πολιτεύματος λαμπρότητι* 10 || *προσδεξαμένων | τὸ ἀνάλωμα τῶν τέ|κνων αὐτοῦ.* — n. 535[281]): . . . *τὸν* 5 || *δὶς γυμνασίαρχον καὶ*

[274]) Der Name des Gründers ist barbarisch: *'Αρθώτου* composé des noms d'Horus (*'Αρ* —) et de Thot (— *θῶτ* — *ης*), Lefebvre p. 89, 1. Denselben Namen hat ein ägyptischer Priester, P. Teb. II 296 7 — Wilcken, Chr. 79. Der Name *Αβδων* ist aramäisch oder hebräisch (Preisigke, Namenbuch s. v.).

[275]) *Ἶσις* — *Σαχῦψις*: *'Σ.* transcription de 'il la glorifie par des chants funèbres" (Spiegelberg bei Lefebvre).

[276]) Auf die Namen darf kein allzu großer Wert gelegt werden (Schubart, Einführung 327), aber die zwar nicht verkehrte, aber von der Formelsprache griechischer Dekrete weit abweichende Ausdrucksweise läßt wenigstens an Halbbarbaren denken.

[277]) Z. B. heißt eine Genossenschaft *φυλή*, Poland, Vereinswesen 154.

[278]) Vereinswesen 135. Vgl. auch Szanto, Ges. Abh. 279: 'Eine seltsame Depravation des Phylenbegriffs finden wir in Philadelphia [Lydien] ... Es sind gewiß Zünfte gemeint.'

[279]) Die Buchstaben geben keinen festen Anhalt, z. B. zeigen spartanische Münzen die Form *ω* sehr oft (Head HN.[2] 436ff.). Die Titel der Munizipalbehörden *φιλοκαῖσαρ*, *φιλόπατρις* sind ebenfalls im 1. Jh. n. C. sehr verbreitet, wenigstens in Asien (Head pass., s. Index V; OGI. Ind. VIII).

[280]) I. Jh., s. Kommentar z. St.

[281]) Wohl aus derselben Zeit; anscheinend sind die in beiden Inschriften Geehrten miteinander verwandt. — A. Wilhelm erwähnt die Stelle bei seiner Besprechung von *πολιτεία* = öffentliche Betätigung (Glotta XIV (1925) 1/2 S. 80).

πα|τρονόμον . . . τῆς τε ἐν τοῖς | ἄλλοις ἅπασιν αὐτοῦ πο-| λειτεύμασιν μεγαλοπρεπεῖ ¹⁰ *ας καὶ τῆς ἐπὶ τῇ δευτέρᾳ γυ-| μνασιαρχίᾳ.* — n. 548[282]): *ἡ πόλις τὸν δ. συν|έφηβον Λογγεῖ* ⁵ *νου τοῦ δ. [ἐπὶ τῇ τοῦ πολιτεύ]|ματος καὶ προαι-| ρέσει καὶ εὐπειθίᾳ.* — n. 549[283]): *ἡ πόλις | Μᾶρ(κον) Αὐρ(ήλιον) Νεικοφόρον .: . αἰώνιον* ⁵ *ἀγορανόμον, αἰώνιον | γυμνασίαρχον, τῆς ἐν | τοῖς πολιτεύμασιν | φιλοτειμίας ἕνεκα* . . . Überall wird das **bürgerliche Leben** oder die **Amtsführung** anerkannt[284]). Als Ausdruck für Ämter und Behörden kam *π.* bei Platon und Plutarch vor. Die Verwendung in den angeführten Dekreten kann auf attizistischen Vorlagen beruhen, ist aber auch der Koine nicht fremd.

In einer anderen Inschrift[285]) aus derselben Landschaft liegt der hellenistische Gebrauch klar zutage, n. 1524 (vielleicht aus dem II. Jh. n. C.)[286]): *[Γυθ]εατῶν ἔφοροι καὶ ἁ πόλις Πυ[ρρι-χίων ἐφόροις | καὶ] τᾶι πόλει χαίρειν* . . . 5) *[ἐπεὶ] ὁ δ. . . . τετελεύτηκεν* . . . 10) *[διὰ] τοῦτο μόνον βαρυ[νόμεθα-] | [. . . ὅτι] τὸ κοινὸν πολ[ίτευμα-] | [. . .] ἥρπασται.* Die Ergänzung stimmt wohl, das *κοινὸν π.* wird der **Bund** der Eleutherolakonen sein[287]); auch der achäische Bund wurde *π.* genannt.

Ein epigraphisches Zeugnis aus Alexandreia v. J. 120 n. C. ist zusammen mit Wilckens einleuchtender Erklärung von A. Stein in den Österr. Jahresh. 1922 veröffentlicht, XXI/II Beih. p. 271: *[ἀ]ντίγραφον ὑπομνηματισ[μῶν] τοῦ δ. τοῦ πρὸς τῷ | ἰδίῳ λόγῳ* (Datum). *Οὐλπίου | Ποτάμωνος καὶ τῶν σὺν αὐτῷ ἀ[πὸ*

---

[282]) *πολίτευμα* halte ich für die richtige Ergänzung; dagegen Boeckh (CJG. 1359): '— *ματος* dixeris esse *πολιτεύματος* coll. 1369 [= JG. V 1, 464], sed non confido si tamen fuit *πολιτεύματος*, non de magistratu sed de adulescentuli munere est cogitandum.' *εὐπειθία* wird von Epheben als 'munus' verlangt. Vielleicht bildeten die *συνέφηβοι* ein Kollegium unter dem Vorsitz des Longinos (vgl. Ziebarth, Aus d. gr. Schulwesen² 96). Kahrstedt, Gr. Staatsrecht I 344: 'Ephebos ist kein amtlicher Ausdruck in Sparta, er begegnet nur als *συνέφηβος* . . . für Leute, die zusammen jung gewesen sind und in das staatliche Leben eintreten . . . etwa Konabiturient. also nichts, was den Staat und seine Gliederung angeht.'

[283]) Nach 212 wegen des Beinamens Aurelius? oder aus der zweiten Hälfte des II. Jhs.?

[284]) Keil (bei Ross, Archäol. Aufs. II 658, zu n. 535): 'Sext. Pompeius hatte außer Gymnasiarchie noch andere Ämter bekleidet.'

[285]) Vgl. n. 1281, ergänzt mit Hilfe unseres Textes.

[286]) Die Form des *Σ* ist im zweiten nachchristlichen Jh. gebräuchlich; doch darf man das nicht pressen.

[287]) Gytheion und Pyrrhichos werden unter den Bundesstädten aufgezählt von Pausanias III 21,6.

πολιτ]εύματος Λυκίων ἐπιπαρόντι ⁵‖ Διονυσίῳ γραμματεῖ κωμογραμ[ματείας τοῦ Μ]αρεώτου εἰπόντων, κτλ. Da muß π. Λ. eine Örtlichkeit sein, ein Stadtviertel (nicht von Alexandreia, sondern eines Ortes der χώρα) oder ein Dorf oder fester Platz, wo in ptolemäischer Zeit ein lykischer Truppenteil gelegen hatte[288]); lateinisch wäre es: castra Lyciorum. Für den lokalen Sinn spricht auch die Wortfolge ἀπὸ π. Λ.[289]).

Die Opramoasinschrift bringt in einem Beschluß des lykischen Bundestages die Anerkennung καὶ τῇ μὲν πατρίδι πο[λλ]ὰς ‖ καὶ διηνεκεῖς εὐεργεσίας ἐπιδέδ[εικ]τα[ι] | καὶ ἀρχαῖς καὶ δαπάναις καὶ πολειτ[ε]ύ|μασιν, IGR III 739 V 24 aus dem J. 131 n. C. Wie der Zusammenhang lehrt, ist π. hier nicht von amtlicher Tätigkeit gesagt, sondern von gemeinnützigem Wirken eines Bürgers für πόλις und πολῖται, von „jedem Eingreifen in öffentliche Angelegenheiten, auch ohne amtliche Stellung" (Wilhelm, Glotta XIV 81).

Die πολιτεύματα, für die eine Inschrift aus Troizen den Dank ausspricht, waren „Leistungen für das Gemeinwesen" und bestanden in ἀναλώματα (IG. IV 758. Zeit Hadrians).

Eigenartige Verhältnisse lernen wir durch Inschriften kennen, die im Gebiet von Stratonikeia in Karien am Heiligtum des Zeus Panamaros[290]) aufbewahrt waren und aus der zweiten Hälfte des II. Jhs. n. C. stammen[291]). BCH XV 1891 p. 182 n. 123: ἱερεὺς

---

[288]) Jahresh. 273: 'Speziell Lykier in Oxyrhynchos nachweisbar, wo ein Bezirk nach dem Militärlager der Lykier benannt ist, ἄμφοδον Λυκίων παρεμβολῆς, P. Oxy. III 478. 513, 9f, auch ein Hinweis auf die ehemalige Zugehörigkeit der Lykier zu einem Truppenkörper. Daß sich aber noch bis in die hadrianische Zeit wirkliche πολιτεύματα erhalten haben, ist höchst unwahrscheinlich; so scheint mir die beste Erklärung die Wilckens (briefl.), daß hier ein Ortsname vorliegt.' Vgl. Herod. II 112: Τυρίων στρατόπεδον (Memphis); vico Judaeorum in Ägypten, Miller, Itin. Rom. p. 858 n. 124.

[289]) Vgl. ἀπὸ κώμης Καρανίδος, Mitteis. Chr. 219, ἀπ' Ὀξυρύγχων π[όλεως, P. Oxy. 1263 u. a. Wäre es ein Politeuma im staatsrechtlichen Sinne, so müßte der Ausdruck lauten ἀπὸ τοῦ τῶν Λ. π. oder ähnlich, s. oben CIG. 5361, 18. — Die Inschrift steht jetzt SEG. II 848.

[290]) Daremb.—Saglio IV 1, 303: 'Zeus Panamaros, un des dieux protecteurs de la ville de Stratonicée.' Das ganze Material findet man jetzt bei Oppermann, Zeus Panamaros = Relig. Vers. u. Vorarb. 19, 3 (1924).

[291]) Diese Zeit ergibt sich aus dem Vergleich mit den Urkunden BCH XI 1887, 375 n. 1. 3, p. 15 n. 11 und XII 1888, 250 n. 2. 3, wo dieselben Namen in den Jahren 164—180 vorkommen ('famille sacerdotale'), vgl. noch Larfeld, Bursians Jahresber. 66 (1891), 50. Die Herausgeber äußern sich, wie gewöhnlich, nicht über die Zeit.

ἐν Ἡρ[αίοις] | Μένιππος τοῦ δ. ἱέρηα Παπιαινὰ Μενεσθέως [(φυλῆς?)] 5 ἐκάλεσεν δὲ καὶ τὸ πολ[ί]|τευμα τῶν γυνα[ι]κῶν. p. 205 n. 145, 3 . . . ὑπ [. . . δεξ]άμενος δὲ καὶ τὸ πολεί-τευμα | τῶν γυναικῶν ἐν τοῖς Ἡραίοις . . . Ganz ähnlich XXVIII 40 n. 23 B. Die rechtliche Lage der Frauen von Stratonikea[292]) geht für das erste und zweite Jahrhundert n. C.[293]) aus der Erwähnung von zwölf γυμνασιαρχίδες, vierzehn ἑστιάσασαι[294]) sowie aus dem Umstand einigermaßen hervor, daß bei öffentlichen Festen von den πολῖται, Ῥωμαῖοι, ξένοι, πάροικοι, δοῦλοι getrennt sind die πολίτιδες, Ῥωμαῖαι, ξέναι usw.[295]). Bekanntlich haben in römischer Zeit Frauen außer liturgischen auch eigentliche Staatsämter bekleidet, besonders in kleinasiatischen Städten[296]). Allgemein üblich ist die Teilnahme der Bürgerinnen an religiösen Feiern und Aufzügen. Die Schwierigkeit der Erklärung liegt für uns darin, daß hier eine Frauenvereinigung unter einem den Korporationen des öffentlichen Rechts eigentümlichen Namen erscheint. Diese Vereinigung könnte folgendermaßen eingerichtet sein:

1. als periodisch einzuberufende Versammlung zu einem bestimmten Zweck, die sich nach Erledigung ihrer Aufgaben wieder auflöst,
2. als dauernde Verbindung, und zwar
   a) religiöse Genossenschaft (Kultverein),
   b) staatsrechtlich-politischer Verband.

Zu 1. Es gibt gelegentliche Frauenversammlungen zu religiösen Zwecken[297]); doch erscheint es ausgeschlossen, daß eine derartig lose Kultvereinigung π. genannt würde. Auch der Wortlaut der Urkunden setzt einen fest gegründeten Verein voraus. Zu 2. Religiöse Genossenschaften mit nur weiblichen Mitgliedern

---

[292]) Diese müssen gemeint sein, nicht nur die Frauen von Panamara, denn in n. 123 ist nach den anderen Inschriften Κω[ραιεύς] zu ergänzen, ein Demotikon von Stratonikeia. Über diese Demotika: Francotte, Polis grecque 214. Szanto, Ausgew. Abh. 282.

[293]) Die Inschriften, in denen Αὐρήλιοι vorkommen, dürfen im allgemeinen nicht vor den Beginn des III. Jhs. gerückt werden.

[294]) Die Belege aus BCH XI. XII. XV. XVIII bei Braunstein, Polit. Wirksamkeit der griech. Frau, 14. 30. 39.

[295]) Es kommt auch vor: ἔδωκεν . . . πά[σαις ταῖς γυν[αιξὶν . . . πά[σῃ τύ]χῃ κ[αὶ] ἡλι[κίᾳ] καὶ [ξέ]νοις, p. 202 n. 143 u. a., und ähnliche Wendungen.

[296]) Keil, Staatsaltertümer 330 und (genauer) Liebenam, Städteverwaltung 285.

[297]) Poland, Vereinswesen 291.

sind bekannt; so waren die ehemaligen Priesterinnen der Orgeonen der Großen Mutter in Attika in einem Verein zusammengeschlossen[298]. Aber auch dafür wäre die Benennung Politeuma nicht angängig[299], noch läßt meiner Ansicht nach der Text an eine derartige Verbindung denken. Weiter bringt uns eine Inschrift von Dorylaion: *Ἀντιοχὶς . . . γυμνασίαρχος γυναικῶν*[300]. Bekleidung des Gymnasiarchenamtes durch Frauen ist nichts Seltenes[301], aber hier fällt auf, daß die Frauen, wenn nicht ein eigenes Gymnasium, so doch wenigstens eine eigene Organisation für gymnastische Übungen unter einer eigenen Beamtin besitzen, vergleichbar dem Institut der Epheben oder der *νέοι*[302]. So ist es denn nicht weiter wunderbar, wenn die Frauen auch in Stratonikeia ihre besondere, von den Männervereinen abgesonderte Organisation haben; geben doch auch in manchen Gegenden Kleinasiens die Urkunden den Zivilstand der Frauen an, die häufig das Bürgerrecht nicht nur als Töchter und Gattinnen von Bürgern besitzen, sondern auch die daraus entspringenden politischen Rechte ausüben[303]. Darum meine ich, wir können das Frauen-Politeuma mit dem der Männer vergleichen, d. h. mit der Bürgergemeinde, freilich nicht in jeder Hinsicht, denn die Frauen sind zunächst ein Teil der gesamten Bürgerschaft (diese als *τὸ κύριον τῆς πόλεως* betrachtet). Wir sehen auch Frauen ein Demotikon führen[304] und Ämter verwalten, wenn ihnen auch nicht alle zugänglich waren; den Ver-

---

[298]) Poland 290. Außerdem Weniger, Das Kollegium der 16 Frauen (Gym. Progr. Weimar 1883) p. 4, Plut. de mul. virt. p. 251 *M*: *αἱ περὶ τὸν Διόνυσον ἱεραὶ γυναῖκες ἃς ἑκκαίδεκα καλοῦσιν* (in Elis) und 249c: *αἱ περὶ τὸν Διόνυσον γυναῖκες ἃς θυιάδας ὀνομάζουσιν* (Delphi). Man vergleiche die *περὶ τὸν Διόνυσον τεχνῖται*, auch Callim. ep. XL: *ἱερέη Δήμητρος . . . Καβείρων . . . Δινδυμήνης . . . πολλῶν προστασίη νέων γυναικῶν.*

[299]) In Theadelphia handelte es sich ja um einen von Nichtgriechen mißbräuchlich *π.* genannten Verein.

[300]) OGI. 479, 14. (19: *γυμνασίαρχος ἐλευθέρων καὶ δούλων*).

[301]) Einige Belege a. a. O. a. 13.

[302]) Für unsere Untersuchung ist es unwichtig, daß manchmal Mädchenriegen (*παρθένοι*) das Ephebengymnasium benutzen dürfen, wie auch die Peregrinen (Oehler RE VII 2017).

[303]) Darüber s. Szanto, Bürgerrecht 60. Liebenam, Städteverwaltung 285. Swoboda, Staatsaltertümer 178. Im allgem. Braunstein, Polit. Wirksamk. pass.

[304]) Über die Demotika der Frauen: Busolt, Staatskunde 245. Vgl. eine Inschr. von Nikaia in Bithynien, Cagnat IGR III 46 = CIL. III suppl. 6990: *[Κλωδί]αι Καλλίστ[η | Κυ]ρρείνᾳ τῇ [μη]τρὶ* 5 || *Σαφῆα.*' Notabile est feminam tribui adscribi, sed similia etiam in Dalmatia Africaque innotuerunt' (Mommsen).

einen der Männer aber durften sie in der Regel nicht angehören[305]. Es wird nun begreiflich, daß Frauen, die staatliche Stellen einnehmen oder es doch dürfen, ihr eigenes Kollegium bilden. Das mag ein ständischer Klub (*τάγμα*: Rang[306]) oder eine der Gerusie ähnliche Einrichtung sein. Als Gerusie ist da natürlich die gesellige Vereinigung der älteren Honoratioren zu verstehen, nicht der in manchen Städten so genannte Senat[307]. Die Frauen in Stratonikeia scheinen mir also eine Mittelstellung zwischen Bügergemeinde und Landsmannschaft einzunehmen; von den Vollbürgen unterscheiden sie sich dadurch, daß sie nicht zu allen Ämtern zugelassen werden und privatrechtlich anders gestellt sind, von den privilegierten Fremden durch ihr Bürgerrecht und die Teilnahme am politischen Leben ihrer Stadt. Mit den Metöken haben sie die Beteiligung am Staatskult gemein[308]. Am besten dürften wir das *πολίτευμα τῶν γυναικῶν* wohl als die Frauengemeinde von Stratonikeia denken[309].

---

[305]) Poland, Vereinswesen 294. 296.

[306]) OGI. 613: *πρώτου τάγ(ματος) κόμ(ης) καὶ δού* [*ξ*] (Syrien, 392 n. C.), *τάγμα βουλῆς, τάγμα βουλευτικόν*: Swoboda, Staatsaltertümer 176, 5. Mehrere (unbestimmte) Ratskörperschaften in einer Inschrift von Panamara: BCH XII 255: *ἐδείπνισ[εν] ἐν μὲν τῷ Κομυρίῳ τοὺς μὲν πολείτας πάντας καὶ Ῥ[ωμαί]ους καὶ ξένους καὶ παροίκους καὶ δούλους πλείστους, ἐν δὲ τῷ ἱερῷ τὰς πολείτιδας πάσας . . . ἔδωκεν δὲ καὶ ταῖς βουλαῖς [ἀνὰ δραχ]μὰς βυ.* Sollte es außer dem Stadtrat vielleicht eine Bule der Frauen oder der Römer gegeben haben?

[307]) Menadier Qua condicione Ephesii usi sint, 84 ff. Mommsen RG. V 326. Liebenam, Städteverwaltung 566. Swoboda, Staatsaltert. 177.

[308]) Z. B. in Athen, vgl. Wilamowitz, Hermes 22 (1887) 219. Hitzig, Z. f. Rechtsgesch. 28 (1907) 213. Doch unterschieden sich darin vermutlich die Politeumata von den Metöken. Daß zum Politeuma von Stratonikeia, wie natürlich, Ausländerinnen und unfreie Frauen nicht gehörten, zeigen die Texte BCH XXVIII p. 23 und XII p. 255 (s. Anm. 306).

[309]) Braunstein (a. a. O. 26. 40) leitet den Zivilstand der Frauen in Asien von ihrer früheren rechtlichen Vorzugsstellung, dem Matriarchat her. Ich weiß nicht, ob man diese Auffassung (mit Swoboda, Staatsaltert. 178, 6) gänzlich ablehnen darf, und erinnere hier nur an Bachofens und Frobenius' Forschungen. Für Stratonikeia kann man freilich auch die Stellung der Frau in Makedonien heranziehen; denn es war eine makedonische Militärkolonie (Swoboda 200), vgl. Keil, Staatsaltert.[2] 332, Wilamowitz, Staat u. Gesellsch.[2] 196. (Übrigens verschmelzen manche Politeumata zu einer Gemeinde, s. Anm. 241. Auch das Beispiel des Wortes conventus ist lehrreich: es gibt conventus matronarum (Kornemann, RE IV 1181, der damit *σύνοδος* vergleicht). — Meine Auffassung finde ich etwas anders bei Oppermann wieder, Zeus Panam. 76: 'Die Frauen scheinen zu diesem Zweck nach Art eines Staates organisiert gewesen zu sein' — der Zweck ist die Feier der Heräen, doch s. dazu meine Ansicht oben im Text. In Anm. 1 fragt Oppermann allerdings 'Oder heißt das „die Gesamtheit der Bürgerfrauen"? s. aber Nr. 5. 6.' [BCH XI 375, 1, 32: *ἰς τὸ Ἡραῖον*

Den Abschluß der monumentalen Überlieferung bildet ein Papyrus mit der sog. Constitutio Antoniniana v. J. 212, P. Giss. I 40 I 9 = Mitteis Chr. 377 = P. Meyer, Jur. Pap. 1[310]: . . . (7) *Δίδωμι τοί[ν]υν ἅπασ|[ιν ξένοις τοῖς κατὰ τ]ὴν οἰκουμένην π[ολιτ]είαν Ῥωμαίων, [μ]ένοντος | [παντὸς γένους πολιτευμ]άτων, χωρ[ὶς] τῶν [δε]δειτικίων.* Ich wüßte keine bessere Ergänzung der Lücke zu nennen[311]. Das Wort *σύστημα*, das ja dieselbe Endung hat, würde weder zur Zahl der ausgefallenen Buchstaben stimmen noch den Sinn so deutlich zeigen. Durch *πολιτεύματα* wird gerade die Vielfältigkeit der staatlichen Formen bezeichnet, Wenn auch allen Bürgern die civitas Romana verliehen wird (*πολιτεία Ῥ.* verrät den Übersetzungsstil der kaiserlichen Kanzlei)[312], so behalten doch die einzelnen Gemeinden ihre staatsrechtliche Form und Geltung[313].

Zusammenfassung.

Es erscheint nicht unangebracht, am Ende der Einzeluntersuchung die wichtigsten Ergebnisse kurz zusammenzustellen.

πολίτευμα wird in den allmählich entwickelten, dann aber nebeneinander bestehenden Bedeutungen gebraucht vom IV. Jh. v. C. bis zum VI. Jh. n. C. (später kommt es noch in Lexika bis zum X. vor) in Literatur und Urkunden, nicht in Dialekten (mit einziger Ausnahme einer 'Übersetzung'); jetzt wieder in ngr. Literatur.

Die Grundbedeutung entspricht dem Verbum *πολιτεύεσθαι*: (pflichtmäßige) Betätigung des Staatsbürgers, insbesondere bei den attischen Rednern: Denken und Handeln der Staatsmänner. Daher heißt es gelegentlich: (staatsmännisch) kluger Einfall. — Schon früh bezeichnet das Wort Staatsverwaltung und Behörden im allgemeinen.

καλέσαντες πάσας τάς | τε ἐλευθέρας καὶ δούλας, XV 196, 140, 24: *ἐν δὲ τοῖς Ἡραίοις μετὰ τ[ῶν ἄ]λ|λων παρέσχον τ[αῖς γυναιξὶν] καὶ δού|λαις καὶ ἐλευθέραις κτλ.*

[310]) Vgl. Mitteis, Grdz. 288, Wilcken, Grdz. 56.

[311]) Wilcken Anm. 6: 'Ob freilich Meyers Ergänzung zu halten ist, ist sehr fraglich. Den Sinn dürfte er richtig erfaßt haben.'

[312]) So auch Meyer, P. Giss. p. 29.

[313]) Meyer, Jurist. Pap. 1, 8 Anm., P. Giss, Heft. II p. 30: 'Da die Verleihung der civitas R. eine personelle ist, wird dadurch die bisherige Verfassung und staatsrechtliche Stellung der Latiner- und Peregrinengemeinden nicht betroffen, die verschiedenen Kategorien der *πολιτεύματα* (coloniae iuris Italici, immunes, stipendiariae, die Abstufungen der Latinergemeinden, die Unterschiede der peregrinen civitates foederatae, liberae, stipendiariae) bleiben bestehen.'

Daraus entwickeln sich neue Begriffe bei Aristoteles: Gesamtheit der regierungsfähigen 'Aktivbürger', regierender Stand oder Partei, und die entsprechenden Abstrakta: Vollbürgerrecht, Souveränität.

Bei Polybios kommen neue Bedeutungen hinzu: Bürgerschaft, Volk, Heimat; Staatsform, Verfassung (ähnlicher Sinn begegnete vereinzelt schon bei Attikern). Polybios verwendet π. gerade für das Abstraktum 'Staat': die politische Wirksamkeit des Bürgers liegt darin. Daher heißen nur republikanische Staatsformen so (besonders hellenische Poleis); π. steht auch im Gegensatz zu Monarchien, barbarischen Gemeinwesen, zum einzelnen Staatsmann.

Die Koine kennt noch: Bürgerrecht im allgemeinen, Stadt (-gemeinde), Menschheit. Fast alle diese Bedeutungen erscheinen bei Plutarch, besonders in den Bioi.

Viele davon auch in Urkunden; nur in diesen die besonderen Bedeutungen:

Vereinigung von Bürgern gleicher Herkunft und gleichen Rechtes in einem fremden Staatswesen: Landsmannschaft.

Die Landsmannschaft ist mitunter eine autonome Fremdenkolonie.

Aus landsmannschaftlichen Regimentern ist ein militärischer Verwaltungskörper und taktischer Verband hervorgegangen der etwa unseren Divisionen entspricht.

Ein solcher lebt noch in später Zeit im Namen eines Stadtquartiers fort.

Nach dem Muster der gemeinsamem Kult obliegenden öffentlich-rechtlichen Landsmannschaften nennt sich ein privater Kultverein mißbräuchlich π.

Als Abart der Bürgergemeinde erscheint eine Frauengemeinde oder Gerusie der politisch tätigen Bürgerinnen.

πολίτευμα = Landsmannschaft läßt sich mit Sicherheit nur in den Randgebieten hellenischer Kultur nachweisen und ist dabei von privatrechtlichen Militärvereinen (κοινά) und sonstigen Vereinigungen (σύνοδοι) sowie von landschaftlichen Bünden (z. B. κοινὸν Λυκίων) zu unterscheiden; diese heißen gesichert nur bei Polybios π.

Gotha. Walter Ruppel.



XVI.

Die Schulzeit des Kaisers Julian.

I

Julian ist in Konstantinopel geboren entweder am Ende des Jahres 331 oder Anfang 332[1]). Nach Ermordung seines Vaters wurde er dem Bischof Eusebios in Nikomedeia zur Erziehung übergeben[2]). Mit ihm kehrte er 339 nach Konstantinopel zurück und besuchte die kaiserliche Schule in der Basilika unter der strengen Aufsicht des Eunuchen Mardonios. Als Beginn seiner Schulzeit gibt Julian selbst das achte Jahr an[3]). Damit stimmt die Angabe des Libanios überein, daß der Schulbesuch Julians mit dem Beginn seiner Lehrtätigkeit in Konstantinopel zusammengefallen sei[4]). Libanios begann aber seinen Unterricht im Herbst 340.

---

[1]) Seeck (IV, 391) nimmt an November oder Dezember 331, Neumann (Philologus 50, 761) Mai 332, von Borries (RE ed. Kroll X, I, 26) Juni 332.

[2]) Epp. ad Athen. 270d. *ἐθελήσας μὲν κτεῖναι τέλος δὲ ἐπιβαλὼν φυγὴν ἀφ' ἧς ἐμὲ μὲν ἀφῆκεν.*

[3]) Misop. 352c. *μετ' ἐνιαυτὸν ἕβδομον αὐτῷ παρεδόθην. οὗτος ἐξ ἐκείνου ταῦτα ἀνέπεισεν ἄγων ἐς διδασκάλου μίαν ὁδόν.*

[4]) Liban. ed. Foerster (or. 13, 9) *ἐγίγνοντο τοίνυν ἀρχαὶ τούτῳ τοῦ μανθάνειν ὅτεπερ τοῦ παιδεύειν ἐμοὶ καὶ πεφυκὼς ἐξ ὧν ἴσμεν πάντα ἀφελὼν ὄγκον ἐβάδιζεν ἐς διδασκάλου.* (or 18, 11) *τοῦτον ὁ λαχὼν δαίμων ἐκίνει πρὸς ἔρωτα λόγων καὶ διέτριβε περὶ αὐτοὺς ἐν τῇ μεγίστῃ μετὰ τὴν Ῥώμην πόλει φοιτῶν εἰς διδασκαλεῖον οὐδὲ σοβῶν οὐδὲ λυπῶν οὐδὲ ἀξιῶν ἀποβλέπεσθαι διὰ πλῆθος ἀκολούθων καὶ τὸν ἀπ' ἐκείνων θόρυβον. ἀλλ' εὐνοῦχός τις βέλτιστος σωφροσύνης φύλαξ καὶ παιδαγωγὸς ἕτερος οὐκ ἄμοιρος παιδείας, ἐσθής τε μετρία καὶ ὀφρὺς οὐχ ὑπὲρ τὰς ἄλλας καὶ τὸ φθάσαντα προσειπεῖν καὶ τὸ μὴ παρῶσαι τὸν πένητα καὶ τὸ καλούμενον εἰσελθεῖν καὶ τὸ πρὶν ἢ κληθῆναι μένειν καὶ τὸ στῆναι μὲν οὗ τοῖς ἄλλοις νόμος, ἀκοῦσαι δὲ ταὐτὰ τοῖς ἄλλοις καὶ μετὰ τῶν ἄλλων ἀπελθεῖν καὶ μηδαμοῦ ζητῆσαι πλέον, ὥστ' ἔξωθέν τις ἐπελθὼν καὶ βλέψας εἰς τὸν χορὸν οὐκ εἰδὼς οἵτινες οὐδ' ὧντινων, οὐκ ἂν εὗρεν ἐν συμβόλοις τισὶ τὴν ὑπεροχὴν τῆς τύχης.*

Der Grammatiker Nikokles aus Sparta führte den Knaben in die Werke Homers und der anderen Dichter ein[5]). Er war Heide und vermied die bei den Christen beliebte allegorische Erklärung. Sein Charakter und sein Unterricht wird von Libanios sehr gelobt[6]). Er erhielt später von Julian ein Amt, legte es aber nach dem Tode des Kaisers nieder und kehrte in die Schule zurück[7]). Da Libanios mit ihm befreundet war, hatte er Gelegenheit, Julian oft zu sehen und ihn beim Unterricht zu beobachten.

Libanios hatte den Wunsch, den Knaben, dessen schnelle Auffassung, gutes Gedächtnis und unermüdlichen Fleiß er kannte, in der Rhetorik zu unterrichten[8]). Constantius bestimmte jedoch zu seinem Lehrer den Sophisten Hekebolios, der sich seine Gunst durch Übertritt zum Christentum gewonnen hatte. Er wurde 361 Heide und 363 wieder Christ. An der Schule waren damals drei Sophisten angestellt, Bemarchios aus Caesarea, ein zweiter Kappadoker und ein Sophist aus Kyzikos. Einer von den beiden muß Hekebolios sein. Der eine, sagt Libanios, habe wegen seiner Jugend nichts leisten können, der andere wegen hohen Alters. Den Kappadoker charakterisiert er kurz mit den Worten *ὁ σεμνὸς σεμνῶς εἱστήκει*. Das paßt besser auf einen alten als einen jungen Mann. Ich halte daher den Sophisten aus Kyzikos für den

---

[5]) Sokrates hist. eccles. III, 1, 168. *Ἰουλιανὸς δὲ αὐξηθεὶς τῶν ἐν Κ. παιδευτηρίων ἠκροᾶτο εἰς τὴν βασιλικήν, ἔνθα τότε τὰ παιδευτήρια ἦν, ἐν λιτῷ σχήματι προσιὼν καὶ ὑπὸ Μαρδονίου τοῦ εὐνούχου παιδαγωγούμενος. τῶν μὲν γραμματικῶν λόγων Νικοκλῆς ὁ Λάκων ἦν αὐτῷ παιδευτής.*

[6]) Lib. or. 15, 27. *ἀνὴρ Λακεδαιμόνιος, ἱερεὺς δικαιοσύνης, ἡγεμὼν παιδείας, εἰδὼς εἴπερ τις τῆς Ὁμήρου γλώττης τὰ ἀπόρρητα καὶ σύμπαντος τοῦ περὶ Ὅμηρον χοροῦ, ὃν ἐδέξω μὲν νέος ὢν ὡς εἰκὸς τὸν τηλικοῦτον, ἐπίστασαι δὲ νῦν, ὡς εἰκὸς τὸν φιλοσοφοῦντα.* (epp. 1487) *ἀκούων δὲ πάλιν ἦφθαί σε τοῦ παιδεύειν τοὺς νέους, μακαρίζω μὲν τὴν πόλιν, μακαρίζω δὲ αὐτούς τε ἐκείνους καὶ τοὺς ἐκείνων πατέρας.*

[7]) (epp. 1487) *ἔδειξας δὲ τὴν σεαυτοῦ φιλοσοφίαν εὖ τε φερόμενος καὶ μεταπεσόν τος τοῦ πνεύματος οὔτε τότε ὁρμήσας ἐπὶ πλοῦτον οὐ καλὸν τόν τε χειμῶνα ἐνεγκὼν ἀνδρείως.* (epp. 1211) *σαφῶς δὲ οἶδεν ὅστις μὲν σὺ περὶ τοὺς θεούς.*

[8]) Liban. or. 18, 12. *οὐ μὴν πάντα ἐκείνοις ἴσος ἦν, ἐπεὶ ἔν γε τῷ συνιέναι καὶ δέξασθαι τὸ ῥηθὲν καὶ φυλάξαι λαβὼν καὶ μὴ πονῶν ἀπειπεῖν πολὺ τοῖς ἄλλοις πρὸς ἑαυτὸν ἐποίει τὸ μέσον. ὃ ἐγὼ καθορῶν ἤλγουν οὐ σπείρων αὐτὸς εἰς τὴν τοιαύτην ψυχήν. σοφιστὴς γὰρ εἷς πονηρὸς τῷ κακῶς ἀγορεύειν τοὺς θεοὺς μισθὸν εἶχε τὸν νέον ἐν τοιαύτῃ καὶ αὐτὸν τῇ περὶ τῶν θεῶν τρεφόμενον δόξῃ καὶ φέροντα τὴν φαυλότητα τῶν λόγων διὰ τὸν πρὸς τοὺς βωμοὺς τοῦ διδασκάλου πόλεμον.* Sokrates III, 1, 168. *ῥητορικὴν δὲ παρὰ Ἐκηβολίῳ κατώρθου τῷ σοφιστῇ Χριστιανῷ τότε τυγχάνοντι. τούτου δὲ ὁ βασιλεὺς προενόησε μήπως Ἕλληνος δεδασκάλου ἀκροώμενος πρὸς δεισιδαιμονίαν ἐκκλίνοι.*

jüngeren. Da Hekebolios den Tod Julians erlebt hat, kann er 341 noch kein alter Mann gewesen sein. Sein leidenschaftliches Betragen 363 beweist auch, daß er damals noch kein Greis war. Er warf sich vor der Kirchentür auf die Erde und ließ sich mit Füßen treten[9]). Das Urteil des Sokrates über seinen Charakter ist sehr ungünstig und stimmt mit dem des Libanios überein. Seine Leistungen nennt Libanios minderwertig. Julian habe jedoch an seinen Ausfällen gegen das Heidentum Gefallen gefunden.

Im Jahre 345 schickte der Kaiser Julian nach Nikomedeia zurück. Er gestattete ihm aber, die rhetorischen Studien dort fortzusetzen[10]). Hekebolios nahm ihm aber das Versprechen ab, den Libanios nicht zu hören, der schon vor ihm Konstantinopel verlassen hatte und in Nikomedeia seit 344 mit großem Erfolge lehrte. Dies Versprechen hielt Julian auch, aber der Ruhm des Libanios, der in der Stadt wie ein Gott verehrt wurde, erregte doch seine Neugierde. Er verschaffte sich seine Vorträge und studierte sie heimlich. Sein Lehrer war ein anderer Sophist, vermutlich ein Christ. Diokletian hatte in Nikomedeia eine große kaiserliche Schule errichtet nach dem Muster des Athenaeums in Rom. Er selbst hatte noch zwei lateinische Lehrer berufen, den Grammatiker Flavius und den Rhetor Lactantius. Griechische Rhetorik lehrte Andromachos und Philosophie der Großvater des Themistios. Diese Schule war jedoch 330 nach Konstantinopel verlegt worden. In Nikomedeia war nur eine kleine Stadtschule zurückgeblieben, an der ein Sophist mit einigen Hilfslehrern unterrichtete. Dieser Sophist stammte aus einer angesehenen Familie der Stadt. Durch seine Heftigkeit hatte er sich mit dem Rate überworfen, worauf dieser den Libanios als zweiten Lehrer berufen hatte. Da Julian keinen

---

[9]) Sokrates. *τοιοῦτος μὲν οὖν κοῦφος καὶ εὐχερὴς Ἐκηβόλιος πρότερον καὶ ὕστερον ἦν.* Lib. or. I, 31 *ἐδεῖτο δέ μου καταπολεμῆσαι δι' ἐμοῦ βουλόμενος ἀνθρώπιον ἐκ Κυζίκου μιαρόν τε καὶ ἀχάριστον, δι' ἐκείνου μὲν τῆς πόλεως μετασχὸν κριοῦ δὲ τροφεῖα κατὰ τὴν παροιμίαν ἐκτῖνον.* (38) *ὁ μὲν οὐδὲ ἀνθήσας ἀρχήν, ὁ δὲ ἀπηνθηκώς. ὁ μὲν οὐδὲ παρῆλθεν εἰς τὸ δύνασθαι, ὁ δ' ἐξεπεπτώκει.*

[10]) Liban. or. 18, 13. *ἤδη δὲ πρόσηβος ἦν καὶ πέμπει μὲν αὐτὸν εἰς τὴν Νικομήδους πόλιν, ὡς οὐ φοβήσουσαν ἴσα, παιδεύεσθαι δὲ δίδωσιν ἐξουσίαν. ὁ δὲ φοιτᾷ οὐ παρ' ἐμὲ ποιούμενον αὐτοῦ τὰς συνουσίας ἤδη· τοὺς λόγους δὲ ὠνούμενος ὁμιλῶν οὐκ ἀνίει. ὅρκοις αὐτὸν ὁ θαυμαστὸς ἐκεῖνος κατειλήφει σοφιστής, ἦ μὴν ἐμὸν μὴ γενέσθαι φοιτητήν. ὁ δὲ πορθμέα τινὰ τῶν καθ' ἡμέραν λεγομένων δωρεαῖς μεγάλαις κτησάμενος ἔδοξεν εἰς εἶναι τῶν πεπλησιακότων.*



Heiden hören sollte, muß er Christ gewesen sein. Dafür spricht auch, daß er Libanios wegen Zauberei verklagte. Über seine Fähigkeiten urteilt Libanios nicht ungünstig[11]).

Der Aufenthalt in Nikomedeia dauerte nicht lange. Da Gallus seine Schulzeit in Ephesos beendet hatte, schickte ihn der Kaiser nach Fundus Macelli bei Caesarea, und dort mußte ihm Julian wider seinen Willen Gesellschaft leisten. Er empfand die Unterbrechung seiner Studien sehr schmerzlich und versuchte, wenigstens durch Lesen sich weiter zu bilden[12]). Der Bischof Georgios von Caesarea besaß eine große Bibliothek auch von rhetorischen und philosophischen Schriften. Julian las sie alle und ließ sie auch abschreiben[13]). Es ist möglich, daß die Brüder dort lateinischen Unterricht erhalten haben. Nach der Angabe des Libanios konnte Julian etwas Latein, als er nach Athen ging. Erweitert hat er diese Kenntnisse erst in Gallien, wo er gezwungen war, lateinisch zu reden[14]). Ausonius nennt als seinen Lehrer Latinus Alcimus Alethius[15]). Da uns nichts davon bekannt ist, daß dieser nach dem Osten berufen wurde, so müssen wir annehmen, daß er Julian in den Winterquartieren unterrichtet hat. Interesse für die lateinische Sprache und Literatur hat Julian nicht gehabt, und auch in den Lobreden auf ihn wird sie nur beiläufig erwähnt[16]). Die Ernennung des Gallus zum Caesar (351) gab auch Julian die Freiheit wieder. Er durfte nicht nur nach Nikomedeia zurückkehren, sondern erhielt auch die Erlaubnis zu philosophischen Studien in Asien. Die alten berühmten Schulen in Pergamon, Ephesos und Smyrna standen noch in hohem Ansehen. In Pergamon lehrte Philosophie Aidesios, ein Schüler des Iamblichos; neben ihm eine

---

[11]) or. I, 49. *πολίτης γὰρ ἦν τις σφίσι τῶν ἐπαινουμένων. ὁ δὲ λόγων οὐκ ἀπείρως εἶχεν.*

[12]) epp. ad Athen. 271 b. *ἐμὲ δὲ κομιδῇ μειράκιον ἔτι τῶν διδασκαλείων ἀπαγαγόντες .... ἀποκεκλεισμένοι παντὸς μαθήματος σπουδαίου.*

[13]) epp. 9. *ἐμοὶ δὲ βιβλίων κτήσεως ἐκ παιδαρίου δεινὸς ἐντέτηκε πόθος. πολλὰ μὲν γὰρ ἦν φιλόσοφα παρ' αὐτῷ, πολλὰ δὲ ῥητορικά. μετέδωκε γάρ μοι περὶ τὴν Καππαδοκίαν ὄντι πρὸς μεταγραφήν.*

[14]) epp. 55. *τὰ δ' ἐμά, εἰ καὶ φθεγγοίμην Ἑλληνιστί, θαυμάζειν ἄξιον. οὕτως ἐσμὲν ἐκβαρβαρωμένοι διὰ τὰ χωρία.*

[15]) Auson. 51, 21. Et Iulianum tu magis famae dabisQuam sceptra quae tenuit brevi.

[16]) Lib. or. 18, 21. *πολλὴ μὲν Ἑλλήνων φωνή, οὐκ ὀλίγη δὲ ἑτέρα.* Ammian. 16, 5, 7. super his aderat latine quoque disserendi sufficiens sermo. Eutropius 10, 16, 3. liberalibus disciplinis adprime eruditus, graecis doctoir atque adeo ut latina eruditio nequaquam cum graeca scientia conveniret.

Zeitlang die schöne Sosipatra, wie später Hypatia in Alexandreia. Durch den Ruhm des Aidesios angelockt, reiste Julian nach Pergamon und übersandte ihm eine Geldsumme. Aidesios lehnte das Geld jedoch ab und wies ihn an seine Schüler, da er zu alt und leidend sei. Da er noch zehn Jahre gelebt und unterrichtet hat, wird er andere Gründe gehabt haben. Er war etwas ängstlich und hatte sich nach der Hinrichtung des Sopatros lange versteckt, und auch vor Constantius fürchtete er sich. Julian las bei Chrysanthios und Eusebios die Schriften des Aristoteles und Platon in der von Iamblichos vorgeschriebenen Reihenfolge[17]). Hier lernte er auch einen dritten Schüler des Aidesios kennen, den Maximos. Der Verkehr mit ihm brachte ihn zu dem Entschluß, vom Christentum abzufallen[18]). Er ging nach Ephesos zu Maximos und ließ sich von ihm in die Mystik und Theurgie einführen.

Die Erziehung Julians war durchaus christlich gewesen. Sein Pädagoge Mardonios war Christ und hatte in christlichem Sinne auf ihn eingewirkt. Er warnte ihn vor der heidnischen Philosophie durch das Beispiel eines Mitschülers. Iphikles, ein Schüler des Philosophen Eugenios, gefiel sich in der Tracht der Kyniker und erregte dadurch Aufsehen in Konstantinopel. Diesen zeigte ihm Mardonios und sagte, die Eltern des Iphikles seien angesehene und reiche Leute. Der Sohn mache ihnen nun Schande, so daß man sie bemitleiden müsse. Mardonios hielt den Knaben streng. Er forderte bescheidenes Betragen gegenüber den Mitschülern und im Unterricht Gehorsam, Aufmerksamkeit und Fleiß. Nachmittags arbeitete er mit dem Knaben und gestattete ihm kein Vergnügen. Wenn seine Mitschüler von ihren Besuchen im Zirkus und Theater erzählten, verwies er ihn auf die Schilderung der Wettkämpfe im Homer. Julian gehorchte ihm gern und las auch kein Buch, das er ihm nicht erlaubte. Julian war in der Jugend ebenso leiden-

---

17) Misop. 359. *γέγονε οὖν μοι μετὰ ἐκ παίδων τροφὴν ἥ τε ἐν μειρακίοις ὁδὸς διὰ Πλάτωνος καὶ Ἀριστοτέλους λόγων.* Liban. or. 18, 21. *ἦν οὖν ἐκείνῳ παντοδαπὴ σοφία συνειλημμένη καὶ δεικνυμένη, ποιηταὶ ῥήτορες γένη φιλοσόφων.* 15, 28. *καὶ μὴν ῥήτορας ἅπαντας καὶ συγγραφέας πολλῶν πραγμάτων διδασκάλους, ὧν ὁ πόνος οὐδὲν τῶν ἀρχαίων ἀφῆκεν ἀγνοηθῆναι προσπεριείληφας τοῖς ἀπὸ τῶν μέτρων χρησίμοις. ὅ γε μὴν κολοφών, τὰ θεῶν θρέμματα, Σωκράτης Πυθαγόρας, Πλάτων.*

18) Lib. or. 13, 12. *ὡς δὲ ἧκες εἰς Ἰωνίαν καὶ εἶδες ἄνδρα καὶ δοκοῦντα καὶ ὄντα σοφὸν καὶ τοῦ ποτιμωτάτου τῶν ναμάτων ἐγεύσω, ταχέως ἀποσεισάμενος τὴν πλάνην καὶ διαρρήξας ὥσπερ λέων τὰ δεσμὰ καὶ τῆς ἀχλύος ἀπαλλαγεὶς ἀλήθειαν ἀντέλαβες ἀγνοίας, τὸ δὲ γνήσιον τοῦ νόθου.*

schaftlich Christ wie später Heide[19]). Er sagt selbst, daß er den Iphikles für verrückt gehalten habe, und durch Libanios wissen wir, daß ihm die Angriffe des Hekobolios gegen das Heidentum Freude gemacht haben. Mit Ausnahme des Nikokles waren alle seine Lehrer Christen gewesen, und in Fundus Macelli hatte er fast nur mit Geistlichen verkehrt. Der Umschwung trat erst 351 ein infolge der Bekanntschaft mit Maximos. Nach Beendigung seiner Studien kehrte Julian 353 nach Nikomedeia zurück, wo er viel von heidnischen Sophisten und Philosophen besucht wurde. Nach dem Tode des Gallus wurde er an den Hof berufen und erhielt die Erlaubnis, seinen Wohnsitz nach Athen zu verlegen (355).

II.

Den kaiserlichen Lehrstuhl für Rhetorik hatte Prohairesios inne, und schon aus diesem Grunde war es selbstverständlich, daß Julian sein Schüler wurde. Er war ein Kappadoker, der in Antiocheia Ulpianos aus Askalon gehört hatte und dann in Athen der Lieblingsschüler seines Landsmannes Iulianos gewesen war. Schon als Schüler hatten er sich durch glänzende Beredsamkeit ausgezeichnet, und nach dem Tode des Iulianos sollte er sein Nachfolger werden. Das wurde jedoch von den anderen Sophisten zunächst verhindert, indem sie ihn zwangen, Athen zu verlassen. Er kehrte aber unter dem Schutze des Statthalters zurück und erhielt die Stelle seines Lehrers, der ihm auch sein Haus hinterlassen hatte und seinen Hörsaal, der wie ein Theater gebaut war und marmorne Sitze hatte. Seitdem war er der erste Sophist in Athen. Er wurde auch auf einer Reise durch Gallien sehr gefeiert sowie in Rom, wo man ihm ein Denkmal errichtete. Er war ein Riese an Körper, Gesundheit und Gedächtnis. 355 war er 79 Jahre alt, besaß aber noch eine erstaunliche körperliche und geistige Frische. Er galt als Muster des strengen Attizismus, und seine Stärke waren die Lobreden auf Athen, Marathon, Salamis, so daß er als *σάλπιγξ τῶν τροπαίων* gefeiert wurde. Julian war nur Schüler des Prohairesios, aber auch die anderen Sophisten hat er wenigstens einmal gehört. Himerios, den Vertreter des Asianis-

[19]) epp. 51. *τῷ πορευθέντι κἀκείνην τὴν ὁδὸν ἄχρις ἐτῶν εἴκοσι.* or. 4, 131. *λήθη δὲ ἔστω τοῦ σκότους ἐκείνου.*

mus, hat er später nach Antiocheia eingeladen. Mit den beiden städtischen Sophisten, Diophantos und Epiphanios, die als Techniker einen guten Ruf hatten, deren rednerische Leistungen aber minderwertig waren, scheint er keine Beziehungen angeknüpft zu haben. Julian hatte jetzt Gelegenheit, viele zu hören, zu vergleichen und sich ein Urteil zu bilden. Es fiel freilich nicht zugunsten des Prohairesios aus. Er hat ihm jedoch 361 einen höflichen Brief geschrieben und angefragt, ob er seine Geschichte schreiben wolle.

Prohairesios hatte die meisten Schüler. Die anderen Sophisten duldeten allen Unfug und liederliches Leben, behauptet Eunapios, um sie an sich zu locken, während Prohairesios auf Anstand und gute Sitten hielt[20]). Aus diesem Grunde bevorzugten ihn die Christen, und so entstand die Meinung, daß er Christ sei. Als Julian 362 den christlichen Lehrern den Unterricht verbot, wurde er vom Statthalter offenbar auf Anzeige seiner Feinde seines Amtes entsetzt[20a]). Die Angabe des Hieronymus, daß Julian ihm gestattet habe, Christen zu unterrichten und daß er darauf verzichtet habe, ist ohne Zweifel unrichtig. Prohairesios hat sich wohl bei Julian beschwert, und die Verfügung des Statthalters ist aufgehoben worden. Das kann einige Wochen gedauert haben, aber nicht zwei Jahre. (29. 7. 362—6. 364.) Eunapios war damals sein Schüler und zwar 5 Jahre ohne Unterbrechung und ausschließlich. Er hat Diophantos und Sopolis nur gelegentlich bei öffentlichen Reden gehört. Der kaiserliche Lehrstuhl konnte doch nicht zwei Jahre unbesetzt bleiben. Daß er Heide war, beweist die Angabe des Eunapios, daß er den Hierophanten befragt habe, und die Begeisterung, mit der Eunapios, Akakios und Tuskianos an ihm hingen. Man wollte ihn zum Christen machen, weil er Lehrer des Basileios und Gregorios gewesen war. Aber Gregorios selbst verschweigt in der Rede auf Basileios seinen Namen ebenso wie den des Priskos.

---

[20]) Eunapios 496. *ἢ γὰρ οἱ νοῦν ἔχοντες αὐτὸν ᾑροῦντο ἢ οἱ προσελθόντες εὐθὺς νοῦν εἶχον ὅτι Προαιρέσιον ᾕρηντο.*

[20a]) 493. *Ἰουλιανοῦ δὲ βασιλεύοντος τύπου τοῦ παιδεύειν ἐξειργόμενος, ἐδόκει γὰρ εἶναι χριστιανός.* Hieronymus Chron. a. 364. Prohaeresius sophista Atheniensis lege data ne Christiani liberalium artium doctores essent, cum sibi peculiariter Iulianus concederet, ut Christianos doceret, scholam sponte deseruit.

Die große Schülerzahl, die den vornehmen Hörsaal des Prohairesios füllte, bestand zur Hälfte aus Christen, — Kappadokern und Armeniern. Man hat diese Landsmannschaft, an deren Spitze Basileios und Gregorios standen, die älteste christliche Studentenverbindung genannt. In der Tat ist sie das Vorbild gewesen für die christlichen Verbindungen in Alexandreia und Berytos, die wir jetzt durch die vita Severi des Zacharias Scholasticus kennen gelernt haben[21]). Ein Unterschied ist aber zu bemerken. In Athen hielten sich die Christen bescheiden zurück, weil sie in der Minderheit waren, während sie sich 100 Jahre später zu Angriffen gegen die Heiden verpflichtet fühlten. Heiden und Christen waren begeistert für die Rhetorik und ihren Lehrer, aber draußen gingen beide Parteien andere Wege. Die Christen beteiligten sich nicht an den Belustigungen der Heiden[22]). Ihre Wohnung verließen sie nur, um ins Kolleg und in die Kirche zu gehen. Die Idee des Mönchtums war in diesen pietistischen Kreisen schon verbreitet. Ein Bruder des Basileios lebte als Einsiedler in einem Waldgebirge, und er selbst war schon in Athen entschlossen, seinem Beispiel zu folgen. Ein freundschaftlicher Verkehr Julians mit diesem Kreise war nicht möglich. Die auffallende Abneigung gegen die Kappadoker, die er später zeigte, legt die Vermutung nahe, daß er schon in Athen mit ihnen unangenehme Erfahrungen gemacht hat. Die Christen wußten, daß er für Iamblichos und seine Schüler schwärmte. Sie sahen, daß er in Athen mit einem Heiden (Celsus) zusammen wohnte. Sie betrachteten ihn daher mit Mißtrauen.

Gregorios will schon damals prophezeit haben, daß es ein Unglück für das Reich sein würde, wenn dieser Mann zur Herrschaft gelangte. Er machte auf ihn den Eindruck eines nervenkranken Menschen, der weder seinen Körper noch seine Gefühle zu beherrschen vermöge[23]). Libanios nennt ihn dagegen einen

---

[21]) Vie de Sévère trad. par Kugener (Patrolog. orientalis II) u. Nau (Revue de l'orient chrétien 4/5).

[22]) Gregorios or. 43, 21. *τοῖς ἄλλοις δὲ τοῖς βουλομένοις παρήκαμεν ἑορτὰς θέατρα πανηγύρεις συμπόσια. ἑταίρων τε γὰρ ὡμιλήσαμεν οὐ τοῖς ἀσελγεστάτοις ἀλλὰ τοῖς σωφρονεστάτοις, οὐδὲ τοῖς μαχιμωτάτοις ἀλλὰ τοῖς εἰρηνικωτάτοις καὶ οἷς συνεῖναι βέλτιον. καὶ τὸ κάλλιστον ὅτι καὶ φρατρία τις περὶ ἡμᾶς οὐκ ἀγενὴς ἦν ὑπ' ἐκείνῳ καθηγεμόνι, παιδευομένη καὶ ἀγομένη καὶ τοῖς αὐτοῖς χαίρουσα.*

[23]) Gregorios or. V c. 23. *ἀλλ' ἐποίει με μαντικὸν ἡ τοῦ ἤθους ἀνωμαλία καὶ τὸ περιττὸν τῆς ἐκστάσεως. οὐδενὸς γὰρ ἐδόκει μοι σημεῖον χρηστοῦ. αὐχὴν ἀπαγής, ὦμοι παλλόμενοι καὶ ἀνασηκούμενοι, ὀφθαλμὸς σοβού-*

bescheidenen Jüngling, der errötend mit den Lehrern sprach, denen er an Kenntnissen weit überlegen war. Das ist die übliche Phrase der Lobrede. Wenn auch Gregorios aus Haß übertrieben hat, so stimmen doch seine Angaben im wesentlichen überein mit anderen zuverlässigen Zeugnissen. Julian hat nie gelernt, sich zu beherrschen, und die strenge Erziehung des Mardonios war notwendig gewesen, hatte aber den gewünschten Erfolg nicht gehabt.

Die Leitung der Akademie hatte Priskos aus Epirus, ein Schüler des Aidesios. Er war ein stattlicher, schöner Mann von vornehmen Manieren, aber auch von vornehmer Gesinnung, der schon durch seine Persönlichkeit Eindruck machte[24]). Ihm war eine ernste Würde angeboren, die er nie ablegte. Sein Gedächtnis war so vorzüglich, daß er alle Kommentare zu Aristoteles und Platon auswendig wußte und zu jeder Stelle sämtliche Erklärungen anführen konnte. Was er für richtig hielt, sagte er nie, sondern überließ die Entscheidung dem Urteil der Schüler. Auf Beantwortung von Fragen oder auf Disputationen ließ er sich nicht ein.

Priskos hatte in seinem langen Leben unzählige Schüler[25]), aber seine kühle Zurückhaltung scheint nicht begeisternd auf die Jugend gewirkt zu haben. Basileios war von seinem Unterricht anfangs sehr enttäuscht. Julian schloß mit ihm Freundschaft, ließ ihn zu sich nach Gallien kommen und widmete ihm ein Abschiedsgedicht[26]). Priskos schickte ihm ein Werk über Aristoteles[27]). Julian berief ihn 361 nach Konstantinopel und behielt

---

μενος καὶ περιφερόμενος καὶ μανικὸν βλέπων, πόδες ἀστατοῦντες καὶ μετοκλάζοντες, μυκτὴρ ὕβριν πνέων καὶ περιφρόνησιν, προσώπου σχηματισμοὶ καταγέλαστοι τὸ αὐτὸ φέροντες, γέλωτες ἀκρατεῖς καὶ βρασματώδεις, νεύσεις καὶ ἀνανεύσεις σὺν οὐδενὶ λόγῳ, λόγος ἱστάμενος καὶ κοπτόμενος πνεύματι. ἐρωτήσεις ἄτακτοι καὶ ἀσύνετοι, ἀποκρίσεις οὐδὲν τούτων ἀμείνους ἀλλήλαις ἐπεμβαίνουσαι καὶ οὐκ εὐσταθεῖς οὐδὲ τάξει προιοῦσαι παιδείας. Liban. or. 18, 30. *ὁ δὲ λέγων τε ἦν ὁμοίως θαυμαστὸς καὶ αἰδούμενος. οὐ γὰρ ἦν ὅτι χωρὶς ἐρυθήματος ἐφθέγγετο.*

[24]) Eunapios 481. *κάλλιστος δὲ ὢν καὶ μέγας ὀφθῆναι, κρυψίνους τε ἦν ἄγαν καὶ βαθυγνώμων.*

[25]) Liban. or. 1, 123. *ἀνὴρ ὅτι πλείστοις ἐπὶ σοφίᾳ συγγεγονὼς ἀνδράσι.*

[26]) Liban. or. 12, 55. *φιλόσοφος Ἀθήνηθεν, καλὸς μὲν ἰδεῖν, καλλίων δὲ χρήσασθαι, πλεῖστον μὲν ἀνθρώπων ἔχων νοῦν, ἐν δὲ λόγοις ἄριστος εἶναι μᾶλλον ἢ δόξαι βουληθείς, τὰ μὲν ἐπαινέσας, περὶ δὲ τῶν συμβουλευσάμενος ἀπηλλάττετο δῶρον λαβών, ὃ μόνος βασιλέων δέδωκας, ἔπη τὸν ἄνδρα ὑμνοῦντα.*

[27]) Epp. IX ed. P. Kerameus Rhein. Mus. 42. *ὑπὲρ δὲ τῶν Ἀριστοτέλους συναγωγῶν ἃς ἐποιήσω τοσοῦτόν σου λέγω. πεποίηκάς με ψευδεπί-*

ihn bis zu seinem Tode bei sich. Er übte eine gute Wirkung auf den Kaiser aus und hielt ihn von vielen Unbesonnenheiten zurück. Daher wurde ihm von allen ein so glänzendes Zeugnis über seine Redlichkeit und Uneigennützigkeit ausgestellt, daß er unbehelligt nach Athen zurückkehren durfte[28]).

Julian verkehrte nur mit Celsus und seinen Freunden. Wir kennen noch die Namen von zwei Schülern dieses Kreises, Eumenios und Pharianos. Ein freundlicher Brief an sie aus dem Jahre 360 ist erhalten[29]). Sie haben also mindestens 5 Jahre in Athen studiert. Er ermahnt sie zu fleißigem Studium der Poesie und Rhetorik, besonders aber der Philosophie. Ein größeres Glück für den Menschen gebe es nicht. Julian hatte keine Ursache, sich von den Vergnügungen dieses Kreises auszuschließen, er wollte leben wie sie und ihr Treiben kennen lernen. Man sah ihn öffentlich stets umgeben von einer größeren Anzahl Studenten und Lehrer[30]). Er war nur noch äußerlich Christ. Die Schönheit der Bauwerke und Götterbilder konnte er unbefangen genießen, an denen die Christen mit gesenkten Augen vorbeigingen[31]). Auf der Akropolis betete er zu Athene und ließ sich auch heimlich in die eleusinischen Mysterien einweihen. Die Christen hatten nur Interesse für die Formen der Rhetorik, die sie sich aneignen wollten, um sie mit neuem Inhalt zu füllen. Julian fühlte sich als Grieche, es waren seine Vorfahren, deren Heldentaten hier gefeiert wurden.

γραφον εἶναί σου μαθητήν. ὁ μὲν γὰρ Τύριος Μάξιμος ἐξ βιβλίοις με τῆς Πλατωνικῆς λογικῆς ὀλίγα μυεῖν εἶχε, σὺ δέ με δι' ἑνὸς βιβλίου τῆς Ἀριστοτέλους φιλοσοφίας ἐποίησας ἴσως δὴ καὶ βάκχον ἀλλ' οὐ ναρθηκοφόρον.

[28]) Eunapios 488. *οὐδὲν ὑποστὰς δεινὸν ἀλλὰ προσμαρτυρηθεὶς ἀγαθὸς εἶναι καὶ γεγενῆσθαι.* Liban. epp. 947. (ad Priscum a. 390) *καὶ τὸν ἀστέρα δὴ τῆς Ἑλλάδος τὴν Ἀθηναίων πόλιν καὶ ἕτερον ἀστέρα, Πρίσκον, τὸν καλῶς μὲν εἰδότα τὸν Πλάτωνα, καλῶς δὲ τὸν ἐκείνου μαθητήν, ἀποπέμποντα δὲ τοὺς ὁμιλοῦντας αὐτῷ φρονιμωτέρους, ὃ καὶ αὐτὸς οἶδα πολλάκις κερδάνας. ταῦτα δ' ἂν εἶπε περὶ αὐτοῦ κἀκεῖνος, ᾧ φιλοσοφίας ὁ θεὸς τὴν ψυχὴν ἐμπλήσας ἔδωκε Ῥωμαίων ἄρχειν.*

[29]) Epp. 51. *ὁ δὲ πᾶς πόνος τῶν Ἀριστοτέλους καὶ Πλάτωνος δογμάτων ἐπιστήμη. τοῦτο ἔργον ἔστω, τοῦτο κρηπίς, θεμέλιος, οἰκοδομία, στέγη. ἐγὼ ὑμᾶς ὡς ἀδελφοὺς φιλῶν ταῦτα ὑμῖν συμβουλεύω. γεγόνατε γάρ μοι συμφοιτηταὶ καὶ πάνυ φίλοι.*

[30]) Liban. or. 18, 39. *ἀεί τινα σμήνη περὶ αὐτὸν ἑωρᾶτο νέων, πρεσβυτέρων, φιλοσόφων, ῥητόρων.*

[31]) Gregorios or. 43, 21. *βλαβεραὶ μὲν τοῖς ἄλλοις Ἀθῆναι τὰ εἰς ψυχήν. καὶ γὰρ πλουτοῦσι τὸν κακὸν πλοῦτον, εἴδωλα, μᾶλλον τῆς ἄλλης Ἑλλάδος καὶ χαλεπὸν μὴ συναρπασθῆναι τοῖς τούτων ἐπαινέταις καὶ συνηγόροις. ἡμῖν δὲ οὐδεμία παρὰ τούτων ζημία τὴν διάνοιαν πεπυκνωμένοις καὶ πεφραγμένοις.*

Sein Freund Celsus, mit dem er zusammen wohnte[32]), war ein Verwandter des Libanios und dessen Schüler in Nikomedeia gewesen. Es ist möglich, daß Julian ihn schon dort kennen gelernt hatte. Celsus war schon längere Zeit in Athen und konnte ihm daher als Führer dienen. Er hatte auch Interesse für Philosophie und stand in Verbindung mit der Philosophenschule in Sikyon. Julian hatte den Wunsch, alle Neuplatoniker zu kennen, besonders die Schüler des Iamblichos, die den göttlichen Mann noch persönlich gekannt hatten. Sie werden sich in Athen zu seiner Begrüßung eingefunden haben. Julian spricht mit Anerkennung von dieser Schule[33]) und Themistios erzählt, daß dort ein Schüler des Iamblichos gelehrt habe[34]). Dieser habe nach der Lektüre von Themistios Paraphrasen des Aristoteles seine Schüler aufgefordert, zu Themistios zu reisen. Als seine Schüler zweifelten, habe er das delphische Orakel befragt und die Antwort erhalten, Themistios sei der weiseste aller Griechen. Unter den Briefen Julians befindet sich ein Empfehlungsschreiben an den Statthalter von Korinth. Die Überbringer des Schreibens und Führer der Gesandtschaft der Argeier sind die Philosophen Diogenes und Lamprias. Die Mutter des Korinthers Aristophanes, für den Libanios eine Bittschrift an Julian verfaßt hat, war die Schwester der Philosophen Hierios und Diogenes[35]). Da Maximos außer Aidesios auch einen Philosophen Hierios gehört hatte, ist

[32]) Liban. or. 18, 30. *τῆς μὲν πραότητος ἅπαντες ἀπέλαυον, τοῦ δὲ πιστεύεσθαι οἱ βέλτιστοι. κἂν τούτοις πρῶτος ὁ παρ' ἡμῶν, ὁ μόνος ἐν ἀνθρώποις ἄμεμπτος, ὁ τὸν μῶμον ἀρετῇ νενικηκώς.* Or. 15, 51. *βούλομαι καλέσαι τοῦτον μάρτυρα τὸν ὑπὸ σοῦ πάλαι μὲν στέγῃ, μετὰ ταῦτα δὲ γράμμασι, τὰ τελευταῖα δὲ νῦν ἀρχῇ τετιμημένον. ἢ βλάπτει καὶ ἐμὲ καὶ τὸν μάρτυρα τὸ εἶναι πολίτας ἄμφω; ἡμεῖς, ὦ βασιλεῦ, καὶ συγγενεῖς.*

[33]) Or. III 119 c. *φιλοσοφία οὐδὲ ἐπέλιπε τὰς Ἀθήνας οὐδὲ τὴν Σπάρτην οὐδὲ τὴν Κόρινθον. ἥκιστα δέ ἐστι τούτων τῶν πηγῶν ἔκητι τὸ Ἄργος πολυδίψιον. τὴν Πειρήνην δὲ αὐτὴν ὁ Σικυὼν ἔχει καὶ οὐχ ἡ Κόρινθος.*

[34]) Or. 23. 294 c. *λανθάνουσι δὲ ἀποδράντες καὶ ἀφικνοῦνται εἰς Σικυῶνα, ᾤκει δὲ ἐκεῖ ἀνὴρ ἀκουστὴς γεγονὼς τοῦ Χαλκιδέως πρεσβύτου, θεραπεύων τὴν ἀρχαίαν ᾠδὴν τῆς Ἀκαδημίας καὶ τοῦ Λυκείου. ἐκεῖνος ἦν ἐνόμευε ἀγέλην αὐτίκα ἐξώρμα ἅπασαν εἰς Βόσπορον καὶ ἐπειδὴ ἠμφισβήτουν οἱ νεανίαι, πέμπει εἰς θεοῦ πευσόμενους, εἰ ἄρα ἄμεινόν τε ἐκεῖνος γινώσκει καὶ φέρει τὴν αὐτὴν ψῆφον ὁ θεὸς οἵαν πάλαι ἐπὶ Σωκράτην.*

[35]) Epp. 35. *φιλοσοφοῦσι μὲν εἴπερ τις τῶν καθ' ἡμᾶς, τῆς πολιτείας δὲ τὰ νόμιμα καὶ κερδαλέα διαπεφεύγασι.* Liban. or. 14, 32. *Ἱέριον δὲ καὶ τὸν ἀδελφὸν ἄρ' εἰ ζῶντες ἐτύγχανον* (362) *οὐκ ἂν εἶχας ὥσπερ τὼ δαιμονίω τώδε, τὸν ἀπὸ τῆς Ἠπείρου καὶ τὸν ἐκ τῆς Ἰωνίας;* Ammonius, Analyt. priora. 3, 16. *Μάξιμος ὃς ἀκροατὴς ἦν Ἱερίου τοῦ Ἰαμβλίχου ἀκροατοῦ.*

es möglich, daß dieser Hierios der Lehrer des Maximos war und daß er mit seinem Bruder Diogenes die Schule in Sikyon leitete. Dann würde sich die Bemerkung Julians, daß die Peirene jetzt in Sikyon fließe, auf ihn beziehen, und er wäre dann auch der Schüler des Iamblichos, der das Orakel über Themistios befragt hat.

Celsus ging, nachdem Julian Athen verlassen hatte, nach Sikyon und studierte dort Philosophie. 359 war er wieder in Antiocheia und trat in den Rat von Konstantinopel ein, um Gelegenheit zu haben, mit Themistios zu verkehren[36]). Julian traf Celsus 361 in Konstantinopel und machte ihn zum Statthalter von Kilikien. An der Grenze seiner Provinz empfing er 362 den Kaiser und begrüßte ihn mit einer Rede neben einem rauchenden Altar. Julian fuhr mit ihm in Tarsus ein.

Julian hatte lange Zeit den Wunsch gehegt, Athen zu sehen und war daher der Kaiserin sehr dankbar, daß sie die Erfüllung dieses Wunsches beim Kaiser durchgesetzt hatte. Er fühlte sich so glücklich, daß er hier immer bleiben und sterben wollte. Da sein Aufenthalt nur vom Juli bis September 355 dauerte, war die Zeit zu kurz zu Enttäuschungen. Der Abschied wurde ihm schwer, aber er nahm eine ungetrübte Erinnerung mit sich an die glücklichen Tage, die er in der geliebten Stadt hatte verleben dürfen[37]).

Berlin-Tempelhof. Fritz Schemmel †.

---

36) Liban. epp. 86. *νομίζει δέ, εἰ πολίτης ὑμέτερος γένοιτο, μετὰ σοῦ βιώσεσθαι. τοῦτο δὲ ἔστιν ἐν φιλοσοφίᾳ βιῶναι ἧς οὐκ ὀλίγον ἐν Σικυωνίᾳ μετασχὼν μάλιστα προσδοκᾷ μετασχήσειν παρὰ σοῦ.* Ammian. 22, 9, 13. cum ad Pylas venisset, qui locus Cappadocas discernit et Cilicas, osculo susceptum rectorem provinciae nomine Celsum, iam inde a studiis cognitum Atticis, adscitumque in consessum vehiculi Tarsum secum induxit.

37) Liban. or. 18, 27. *ἔπεισεν ἐρῶντα τῆς Ἑλλάδος καὶ μάλιστα δὴ τοῦ τῆς Ἑλλάδος ὀφθαλμοῦ τῶν Ἀθηνῶν εἰς γῆν ἐρωμένην πέμψαι.* 18, 31. *ἦν μὲν οὖν γνώμη τῷ νεανίσκῳ ταῖς Ἀθήναις ἐμβιῶναι καὶ ἐντελευτῆσαι καὶ τοῦτο κέκριτο πέρας εὐδαιμονίας.* 12, 38. *Πλείω μὲν ἀφῆκε δάκρυα καλούμενος ἐπ' αὐτὴν ἐχόμενος τῆς ἐν ἀκροπόλει κιγκλίδος ἤ τις ἂν ἐπὶ κώνειον ἀγόμενος.*

Miscellen.

8. Über den Bau Äschyleischer Chorgesänge.

Wenn man beim Studium der Chorika des Äschylos die Ausgaben von G. Hermann (1852) und A. Kirchhoff (1880) vergleicht, nimmt man einen bedeutenden Unterschied wahr, welcher in einem Hauptpunkte mit der Annahme ausgefallener Ephymnien zusammenhängt.

Zuerst hat Canter in den Hiket. des Äschylos, in denen auch Ephymnien 900—903 und 910—913 überliefert sind, bestimmt durch die Ephymnien der beiden vorhergehenden Strophenpaare 118ff. und durch die Stellung der Partie 168—173, über welche hinweg sich die Antistrophe mit *καὶ τότ' οὐ δικαίοις Ζεὺς ἐνέξεται λόγοις* an den Gedanken der Strophe „ich werde mich aufhängen" anschließt, diese Partie 168—173 dem *καλούμενος* 181 entsprechend als Ephymnion wiederholt. Gute Bemerkungen macht über dieses Ephymnion, welches auch Hermann angenommen hat, Paul Schwarz, sonst ein Gegner dieser Theorie, in der Dissertation De ephymniis apud Aeschylum, Halle 1897, S. 24. Weiter hat Burney Ag. 1456—1462 nach 1475 und 1539—1549 nach 1565 wiederholt. Diese Ephymnien sind beanstandet worden, weil 1476 sich auf 1469 und 1566 auf 1565 bezieht. Vgl. Hermann zu 1411. Aber Burney ist wieder durch das erhaltene Ephymnion des zweiten Strophenpaares 1514 *ἰὼ ἰὼ βασιλεῦ βασιλεῦ κτέ.* bestimmt worden, und da Ephymnien sich nie über drei Strophenpaare hinaus erstrecken, so kann bei einer Dreiteilung des Chors (vgl. Philol. N. F. Band 33 S. 155) der Vortrag die richtige Beziehung vermittelt haben. Indes ist auch eine andere Auffassung denkbar. Es kann sich vorderhand nur darum handeln, ob Ephymnien wirklich verlorengegangen sind. Dies lehrt das Weimarer Programm von 1829 De epiphthegmaticis versibus Aeschyli von Gottlieb Carl Wilhelm Schneider, der endlich zur Einsicht kam, es müßte ein sonderbarer Zufall sein, wenn für alle sogenannten Mesodoi Partien vorhanden wären, welche sich wie die oben angeführte Strophe der Hiket. 168—173 durch Form und Inhalt zu Ephymnien eigneten, und der deshalb alle Lücken mit Ephymnien füllte. So wird das Ephymnion nach Cho. 969 *πάρα τὸ φῶς ἰδεῖν μέγα τ' ἀφῃρέθη κτέ.* (959) durch den erhaltenen Anfang *πάρα τὸ φῶς ἰδεῖν* (970) an die Hand gegeben. Der neuerliche Versuch, Cho. 959—962 *μέγα τ' ἀφῃρέθη . . ἔκεισθ' ἀεί* mit 941—944 in Responsion zu bringen, ist mißlungen, weil die Responsion mit

δυσοίμου τύχας (944) fehlt. Die Schrift Schneiders ist Hermann und Dindorf und, wie es scheint, auch Kirchhoff, der die Wiederholung von Cho. 802—807 auf Dindorf zurückführt, unbekannt geblieben und erst bei der Durchsicht der gesamten Äschylosliteratur ans Licht gekommen. Der Durchführung und Ausgestaltung des Schneiderschen Gedankens verdankt Kirchhoff, man darf sagen, eine textkritische Großtat, welche durch den Erfolg ihre volle Bestätigung erhalten hat.

Zunächst sind alle *μεσῳδοί* verschwunden. Eine anapästische Partie, welche, wie z. B. Cho. 371—378 die erste Abteilung des Kommos in zwei Hälften teilt, betrachte ich nicht als *μεσῳδός*. Es findet sich bei Äschylos ein einziger *μεσῳδός*, welchen Ot. Müller durch Umstellung von Pers. 88—102 verschuldet hat. Diese Umstellung beruht auf einem Mißverständnis des tadellosen Zusammenhangs: „Nach menschlicher Berechnung kann dem unermeßlichen Heere der Perser niemand widerstehen; aber dem Truge der Götter kann kein Sterblicher entrinnen. Die Perser haben die altbewährte Kriegführung verlassen und sich auf das Meer, das keine Balken hat, gewagt. Deshalb muß ich in Furcht sein."

In den Chorika des Äschylos herrscht nunmehr nach allen Seiten Ordnung und Ebenmaß.

Bei Hermann folgt im Ag. auf seine *στρ. γ* 1459—1462 *ἢ πολύμναστον ἐπηνθίσω αἷμ' ἄνιπτον | στᾶσα τότ' ἐν δόμοισιν | ἐρίδματός τις ἀνδρὸς οἰζύς* nach *ἀντ. α, στρ. ε, στρ. ζ, ἀντιστ. ε, ἀντιστ. ζ, στρ. θ* endlich bei 1547 *ἀντ. γ τίς δ' ἐπιτύμβιος αἶνος ἐπ' ἀνδρὶ θείῳ σὺν δακρύοις ἰάπτων ἀληθείᾳ φρενῶν πονήσει.* Nach neuer Lehre folgt auf die Strophe von der gleichen Person, ohne daß diese einen anderen Ton beginnt, die Antistrophe. Daß in dem großen Kommos der Choeph. Orestes mit Elektra wechselt, betrachte ich nicht als Ausnahme. Eine ungewöhnliche Ordnung bietet nun in demselben Kommos der zweite Teil 422—453. Die Angabe, daß nach handschriftlicher Überlieferung 422—427 der Elektra gehöre, ist irrig. Über die Richtigkeit der Angabe Vitellis nulla personae nota in M belehrt ein Blick in das Faksimile des Med. Ot. Müller hat mit Recht die Verse dem Chor zugeteilt. Elektra kann sie nicht haben, weil ihr die vorhergehende Partie 417—421 zukommt. Ihrem heftigen Wesen, das in der Elektra des Sophokles seine Ausgestaltung erfahren hat, entspricht der Gedanke *ἄσαντος ἐκ ματρός ἐστι θυμός*. Die Umstellung von Schütz, der 433—37 (*OP.*)[1]) nach 453 gesetzt hat, kann aus dem gleichen Grunde nicht gebilligt werden, weil Orestes den folgenden Teil mit 454 beginnt. Eine Einfügung von

[1]) *τὸ πᾶν* steht nicht etwa im Sinne von *πάντα*, sondern bedeutet „ganz und gar".



Anapästen ist willkürlich. Es bleibt also die seltene Anordnung: *στρ. α ΧΟ. ΗΛ. στρ. β ΟΡ. = ἀντ. β ΧΟ. ἀντ. α ΗΛ. ΧΟ.* Schwarz a. O. 51 begrüßt es, daß die Herstellung von Cho. 893 *σὺ δὲ θαρσῶν, ὅταν ἥκῃ μέρος ἔργων ἐπαῦσας*[2]) *πατρὸς αὐδὰν θρεομένᾳ „τέκνον“ πέραιν' ἀνεπίμομφον ἄταν* respondiert mit 785—789. Das hat keinen weiteren Belang. Wenn gemäß Schneiders Ergänzung 785—789 nach 795 und 823—828 nach 836 als Ephymnien wiederholt werden, so kann man die ähnlichen Ephymnien Eum. 356—360 und 374—378 vergleichen.

Wichtig ist die Gliederung der Chorgesänge und die Unterscheidung der einzelnen Teile nach Versmaß und Vortrag einzelner Choreuten, der drei Stoichoi, der Halbchöre, des Gesamtchores (z. B. Sieb. 78—105, 106—133, 134—150, 151—164). Der Kommos Cho. 314—476 besteht nicht aus 23 Partien wie bei Hermann, sondern aus 4 Abteilungen. Von der Exodos der Hiket. gehört das erste Strophenpaar dem Hauptchor der Danaiden, das zweite dem Nebenchor der Dienerinnen, im dritten wechseln die beiden Chöre; das letzte, ein Gebet, singen die beiden Chöre zusammen. Sieb. 847—855 wird die Gliederung ausdrücklich angegeben. Dem *θρῆνος ἀδελφοῖν*, der Klage von Antigone und Ismene 944 ff., soll vorausgehen (*πρότερον φήμης*) ein *ὕμνος Ἐρινύος*, d. i. die Klage des Chors 860—871, dieser Klage soll *Ἀΐδα παιάν* folgen, d. i. der *ἰάλεμος* (*Κισσία ἰηλεμιστρία* Cho. 422), eine heftige Klage, die mit Schlägen an Kopf und Brust, Raufen des Bartes, Zerreißen der Wangen begleitet ist. Vgl. Cho. a. O. *ἀπριγδόπληκτα πολυπάλακτα δ' ἦν ἰδεῖν . . τὰ χερὸς ὀρέγματα ἄνωθεν ἀνέκαθεν, κτύπῳ δ' ἐπερρόθει κροτητὸν ἀμὸν καὶ πανάθλιον κάρα*, Pers. 1055 ff. Diese Weise ist in dem genannten *ἰάλεμος* mit *δαικτὴρ γόος* (Sieb. 900) bezeichnet. Ein solcher *ἰάλεμος* ist der Schluß der Perser, der freilich einem modernen Philologen wie Köchly mißfallen kann. Mit Recht hat Kirchhoff Pers. 1005 ff. vom vorhergehenden Chorikon getrennt, während er die angeführten Partien der Sieben nicht richtig behandelt hat.

Nicht bloß der Erfolg bürgt für die Richtigkeit der Ephymnientheorie, es liegt auch ein Beweis vor, der nicht weniger triftig erscheint, wenn er auch nur in einem Scherz des Aristophanes enthalten ist. Ich habe schon früher darauf hingewiesen; aber da Schwarz a. O. 30 die Beweiskraft bemängelt hat[3]), muß ich diese schärfer betonen. Eum. 355 *δωμάτων γὰρ εἱλόμαν | ἀνατροπάς, ὅταν Ἄρης κτέ.* schließt sich der *ὕμνος ἐξ Ἐρινύων* an den Bericht des Chors an, so daß *ἀνατροπάς* das regierende Verbum verliert. Ebenso fehlt in Aristoph. Frö. 1264 ff. *Φθιῶτ' Ἀχιλλεῦ,*

---

[2]) *ἐπαύσας* von *ἐπαύειν* gibt es nicht.

[3]) Eine Karikatur erfordert bestimmte Merkmale, die übertrieben werden. Die Merkmale dürfen nicht fehlen.

τί ποτ' ἀνδροδάικτον ἀκούων | *ἰὴ κόπον οὐ πελάθεις ἐπ' ἀρωγάν;* das Verbum *ἀκούων*, wenn *ἰὴ κόπον οὐ πελάθεις ἐπ' ἀρωγάν;* als Ephymnion nach vier anderen losen Bruchstücken des Äschylos (darunter Ag. 105) wiederholt wird, wie Ag. 124, 145, 169 dreimal die Mahnung des Chorführers *αἴλινον αἴλινον εἰπέ, τὸ δ' εὖ νικάτω* [4]) wiederkehrt. Nicht ohne Grund scheint der Komiker gerade durch die Stelle, welche bei der Ephymnientheorie die meiste Schwierigkeit bereitet, weil der Akk. *ἀνατροπάς* nach der Antistrophe fast in der Luft hängt, zu seinem Scherz veranlaßt worden zu sein. Man erkennt auch hieraus die freie Stellung der Ephymnien, die mehr musikalische und orchestische [5]) Bedeutung haben, so daß sich diejenigen oft vergeblich bemühen, welche Anschluß des Ephymnion an die Antistrophe nachzuweisen versuchen. Darum kann man vermuten, daß die fehlenden Ephymnien nicht ausgefallen, sondern absichtlich weggelassen worden sind [6]). Man begreift, daß gerade das letzte Werk des Äschylos dem Komiker Anlaß zu harmlosen Scherzen geboten hat.

Auf eine zweite Art von Ephymnien, welche sich in den Hiket. und in der Orestie finden, habe ich früher aufmerksam gemacht. Ich habe sie als rhythmische Ephymnien bezeichnet, weil sie immer aus zwei Pherekrateern und einem Priapeion bestehen:

— ⏓ — ⏑⏑ — ⏓
— ⏓ — ⏑⏑ — ⏓
— ⏓ — ⏑⏑ — ⏑ —)
— ⏓ — ⏑⏑ — ⏓)

Mit solchen rhythmischen Ephymnien sind drei Strophenpaare des Dank- und Segensliedes Hik. 638 ff. [7]) ausgestattet, während das letzte Paar derselben entbehrt, wie in dem Erinyengesang Eum. 322 ff. das vierte Strophenpaar kein Ephymnion hat. Ebenso folgen den drei Strophenpaaren des ersten Stasimon im Ag. 374 ff. rhythmische Ephymnien. Die Dreizahl ist wieder bemerkenswert. Endlich sind in den Eum. zweimal 781 ff. ganze Strophen als Antistrophen wiederholt.

Es muß auffallen, daß nur die Hiket. und die Orestie die beiden Arten von Ephymnien aufweisen. Die Aufführungszeit der Hiket. steht nicht fest. Gewöhnlich rechnet man sie zu den ältesten Werken des Dichters, wie neuerdings G. Müller, De Aesch. Suppl. tempore atque indole, Halle 1908. Andere denken

---

[4]) Daß der Mahnung der Chor (oder ein *στοῖχος*?) mit *αἴλινον αἴλινον αὖτε, τὸ δ' εὖ νικάτω* entsprechen muß, hat H. Keck gesehen.

[5]) Vgl. den *ὕμνος δέσμιος* der Eum. (306).

[6]) Hik. 181 verlangt *καλούμενος* die Ergänzung nicht durchaus, weil Zeus schon vorher angerufen worden ist.

[7]) Es möge gestattet sein zu diesem Lied zu bemerken, daß ich 682 *δὲ φόρους* für richtig halte und daß mir 699 Bergks *δ' ὀβρικάλοις* (für *δὲ βρότατος*) als coniectura palmaris erscheint.

an die Zeit um 460, vgl. meine Ausg. 1902 S. 20ff. Über die Ansichten von Löschke und Dörpfeld s. Müller S. 16ff. Nach A. Süßkand Berl. Philol. Wochenschr. 1920 S. 788ff. gehört das Stück zu den reifsten, gedankenreichsten, künstlerisch und technisch vollendetsten und anziehendsten Dramen. Aber in seiner Ausführung ist die Konjektur zu 1045 *Κύπριδος δ' οὐχ ἀμελεῖ θ' ἑσμὸς* (für *θεσμὸς*) *ὅδ' εὔφρων* nicht das einzige, was verfehlt ist. Verschiedene seiner Auffassungen sind nicht einwandfrei. O. Könnecke, Wochenschr. f. klass. Philol. 1916 S. 387, weist hin auf die warme Teilnahme für Argos nach dem Erdbeben von 462 und auf die breite und fast aufdringliche Hervorhebung des ägyptischen Wesens der Danaiden, die wohl ihren Grund in dem mit athenischer Hilfe unternommenen Aufstand des Inaros (460—456) habe. Wie ich a. O. S. 12 dargetan habe, daß der Dichter in diesem Stücke auf der Höhe seiner religiösen und theologischen Weltanschauung stehe, so betont auch Könnecke, daß Äschylos in den Hiketiden schon als Verkünder der geläuterten religiösen Vorstellung von dem gerechten Weltregiment des Zeus erscheine, und rückt das Drama so weit wie möglich an das Jahr der Orestie 458 heran. Diese Datierung wird durch die Beobachtung über die beiden Arten von Ephymnien unterstützt.

München. N. Wecklein †.

9. Mata Vita Tau bei Petronius 62.

In der Werwolfgeschichte (Petrons Satiren 61f.) erzählt Niceros (62, 7ff.): *postquam lupus factus est, ululare coepit et in silvas fugit. ego primitus nesciebam ubi essem, deinde accessi, ut vestimenta eius tollerem: illa autem lapidea facta sunt. qui mori timore nisi ego? gladium tamen strinxi et matavita tau umbras cecidi, donec ad villam amicae meae pervenirem.*

Matavita tau ist bis jetzt noch nicht verstanden worden. Heraeus setzt dafür *μὰ τὰν Ἑκάταν*, Buecheler *in tota via*. Die beiden Änderungen befriedigen nicht. Ein MATANECATAN könnte allerdings als MATAVITATAV verlesen worden sein, zudem wäre *matanecatan* (für den Abschreiber) schwer oder nicht verständlich. Aber wie soll INTOTAVIA als MATAVITATAV verlesen werden? *Intotavia* ist auch durchaus verständlich, ein Grund zur Verlesung ist also nicht gegeben. Die Berufung auf eine Gottheit und im besonderen auf Hekate hat keinen Sinn. Auf die Schatten der Gräber mit dem Schwert einzuhauen, ist keine Heldentat, sondern etwas Lächerliches, jedenfalls etwas, was nicht durch Anrufung einer Gottheit beschworen wird. Außerdem stört es den Frieden der Hekate. Hekate müßte also den Niceros für diese Störung und für die Anrufung bestrafen. *In tota via* hängt in der Luft;

wenn es richtig wäre, müßte nach *gladium strinxi* stehen, daß der Erzähler davongelaufen ist.

Nach meiner Ansicht ist die Überlieferung fast gar nicht zu ändern; nur *matavita* ist in zwei Wörter *mata* und *vita* aufzulösen. *Mata* und *vita* sind zwei Imperative. Der erste ist *macta* in vulgärlateinischer Gestalt und bedeutet 'Stich ihn ab!' *Vita* heißt 'Weich aus!' Es handelt sich hier um Zurufe der Zuschauermenge beim Gladiatorenkampf, die den „Favoriten" anfeuern oder warnen. Anfeuerungsrufe sind heute noch namentlich bei Boxkämpfen etwas ganz Gewöhnliches, z. B. *Gib ihm feste! Gib ihm Saures!* in Berlin[1]). Warnungsrufe kommen bei den schnellen Boxkämpfen kaum vor. Doch weiß ich aus der Zeitung, daß im ersten Teile des Nibelungenfilmes ein Mädchen dem Siegfried vor seiner Ermordung laut zurief: *Siegfried, lauf davon, der Hagen kommt!* Bei den Gladiatorenkämpfen sind Warnungsrufe deshalb möglich gewesen, weil diese zum Teil einen lauernden Charakter hatten. — *Tau* kann nach *mata* und *vita* nichts anderes bedeuten als eine Interjektion, die das Aufschlagen des Schwertes (auf einen Grabstein) bezeichnet. Für *tau* in dieser Bedeutung hat allerdings die Thesaurussammlung keinen Beleg[2]), unmöglich ist aber ein solches *tau* keineswegs; es gibt eine Reihe derartig volkstümlicher Wörter, die gar nicht oder nur zufällig ein- oder ein paarmal belegt sind.

Die Stelle ist also so zu erklären: Der Mond scheint ungemein hell, 63, 3 *luna lucebat tanquam meridie,* in Italien noch heller als bei uns. Die Schatten der Grabsteine wirken daher sehr körperlich. (Der südliche Staub steigert die Erscheinung noch mehr.) Niceros greift sie daher in seinem Schrecken mit dem Schwert an: er stößt zu, weicht aus oder pariert und trifft ab und zu einen Grabstein. Dabei kommt ihm die Erinnerung an Gladiatorenkämpfe, vor allem an das, was er dabei gehört hat. Man kann sich auch denken, daß er dabei alle Bewegungen des Gladiators mit dem eigenen Leib in Gedanken mitgemacht hat und sich daher in dem Kampf mit den Schatten wie ein Gladiator fühlt.

München. Rudolf Blümel.

---

[1]) Nach freundlicher Mitteilung.

[2]) Ich danke den Herren vom Thesaurus bestens für die gewährte Einsichtnahme.

Bei der Redaktion eingegangene Druckschriften:

Richard Alewyn, Vorbarocker Klassizismus. Analyse der Antigone-Übersetzung des Martin Opitz. Heidelberg, Köster, 1926.
S. M. F. Barry, M. A., The vocabulary of the moral-ascetical works of St. Ambrose. Diss. Cathol. Univ. of America, Washington, 1926.
Bibl. philol. class. Bd. 50. Hgg. v. Fr. Vogel. Leipzig, Reisland, 1926.
Dr. Friedr. Braun, Christoph Schorer von Memmingen. Einzelarbeiten a. d. Kirchengeschichte Bayerns, Bd. III. Ver. f. bayr. Kirchengesch., 1926.
Max Carstenn, Götter und Helden der Griechen und Römer. 2 Hefte. Weidmannsche Bücherei. Berlin 1926.
J. P. Christopher, S. Aur. Augustini De catechizandis rudibus l. unus. Diss. Cathol. Univ. of America, Washington, 1926.
Enrico Cocchia, Studi critici di filologia classica e moderna. Napoli, Rondinella e Loffredo, 1926.
Q. Curtius Rufus, Gesch. Alexanders d. Gr. in Auswahl, hgg. v. Dr. Siegm. Preuß. Bamberg, Buchner, 1927.
Rev. F. W. A. Dickinson, M. A., The use of the optative mood in the works of St. John Chrysostom. Diss. Cathol. Univ. of America. Washington, 1926.
Walther Eckstein, Das antike Naturrecht in sozialphilosophischer Beleuchtung. Wien-Leipzig, W. Braumüller, 1926.
Festschrift für Paul Kretschmer, Beiträge zur griech. und latein. Sprachforschung. Berlin-Wien-Leipzig-New York, Deutscher Verl. f. Jugend u. Volk, 1926.
Irene Gigliolí, La poesia properziana. Firenze, Vallecchi, 1926.
Paul Hankamer, Die Sprache. Ihr Begriff und ihre Bedeutung im 16. und 17. Jh. Bonn, Fr. Cohen, 1927.
Horatius. Für die Schule ausgewählt usw. v. Dr. Ed. Stemplinger. Bamberg, Buchner, 1927.
Paul Kahle, Piri Re'ïs Baḥrïje. Das türkische Segelhandbuch für das Mittell. Meer vom Jahre 1521. Bd. I. II, 1. Lieferung. Berlin-Leipzig, Walter de Gruyter u. Co., 1926.
E. Kieckers, Hist. griech. Grammatik. II. Formenlehre. Sammlung Göschen. Berlin-Leipzig. Walter de Gruyter u. Co., 1926.
E. Knitterscheid, Die römischen Münzen auf die Germanen. S.-A. a. Mitt. f. Münzsammler 1926. Frankfurt a. M. 1926.
Mitteilungen des Vereins der Freunde des hum. Gymn. Heft 25. Wien, Carl Fromm, 1926.
Walter Porzig, Die attische Tragödie des Aischylos. Leipzig, Ernst Wiegandt, 1926.
Théodore Reinach, La musique grecque. Coll. Payot. Paris, Payot, 1926.
Oscar R. Sandstrom, A study of the ethical principles and practices of Homeric warfare. Diss. Univ. of Pennsylvania. Philadelphia 1924.
K. Springer, Supplementum Tullianum. Συναγωγή epistularum etc. Charlottenburg, Gebr. Hoffmann, 1927.
Kurt Stade, Der Politiker Diokletian und die letzte große Christenverfolgung. Wiesbaden, Heinr. Staadt, (1926).
Tacitus in Auswahl. Für den Schulgebrauch hgg. v. Dr. Siegmund Preuß. I. Historien. II. Annalen. Bamberg, Buchner, 1925.
Tacitus, Germania. Hgg. v. Dr. Joh. Schmaus. Bamberg, Buchner, 1924.
J. G. W. M. de Vreese S. J., Petron 39 und die Astrologie. Amsterdam, H. J. Paris, 1927.
F. J. M. de Waele, The magic staff or rod in graeco-italian antiquity. The Hague, Aloysius College, 1927.
K. Weiske, Aug. Herm. Franke als Philologe. Halle, Buchhandlung d. Waisenh. 1927.

Register [1]).

I. Stellenverzeichnis.

A. Griechen.

B. Römer.

Register zu „Politeuma".

I. Schriftsteller.

[1]) Das Register der Abhandlung „Politeuma" folgt hier unten.

II. Inschriften und Papyri.

II. Sachliches.

III. Wörterverzeichnis.

